

**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**

Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

Sonderband der  
Zeitschrift für  
Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft  
106. Jahrgang 2022

# Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt

## Festschrift 400 Jahre Propaganda Fide

Herausgegeben von  
Mariano Delgado | Margit Eckholt | Klaus Vellguth

Bibliografische Information  
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet  
diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung  
der Benediktinerabtei St. Ottilien,  
der Erzdiözese München - Freising  
und der Missionsprokur der Jesuiten.

© 2022 by  
EOS Verlag St. Ottilien 2022

*Abb. Umschlag*  
El Greco | 1541-1614  
›Christ Blessing‹  
The Saviour of the World  
um 1600 | 73 x 56,5 cm  
Scottish National Gallery  
Edinburgh | Schottland

*Lektorat*  
Dr. Michael Lauble  
Dr. Mirjam Kromer

*Umschlag | Layout | Satz*  
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISSN 0044-3123  
ISBN 978-3-8306-8165-6

---

# Inhalt

**Festschrift  
400 Jahre  
Propaganda Fide**

**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**

**Vorwort  
der Herausgeber**

11 **Mariano Delgado  
Margit Eckholt  
Klaus Vellguth**

**Einführung**

14 **Mariano Delgado**  
Von der Kongregation für die Verbreitung  
des Glaubens (1622) zum Dikasterium  
für die Evangelisierung (2022).  
Auf dem Weg zu einem Papsttum  
als Hüter der Menschheitsfamilie und  
Promotor der Evangelisierung

**I  
Mission, Entwicklung  
und  
Geschwisterlichkeit**

33 **Miguel Ángel Cardinal Ayuso Guixot MCCJ**  
Verkündigung, interreligiöser Dialog und  
Geschwisterlichkeit

44 **Michael Cardinal Czerny SJ**  
Evangelisierung und ganzheitliche menschliche  
Entwicklung

58 **Ursula Nothelle-Wildfeuer**  
»Seht, wie sie einander lieben!«  
Geschwisterlichkeit als Fundament für Mission  
im 21. Jahrhundert

69 **Paulo Suess**  
*Fratelli tutti* – Schrei und Gesang auf dem Weg  
zu universaler Geschwisterlichkeit

79 **Thomas Fornet-Ponse**  
Praktizierte Geschwisterlichkeit als Evangelisierung

88 **Franz Gmainer-Pranzl**  
Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in einer  
gespaltenen Welt.  
Zur theologischen Rezeption globalisierungs-  
und entwicklungstheoretischer Kritik

---

---

<b>II</b> <b>Unterwegs zu</b> <b>einer neuen Theologie</b> <b>der Mission</b>		<b>Kurt Cardinal Koch</b>
	101	Ökumenische Universalität der christlichen Mission
		<b>Roman A. Siebenrock</b>
	111	Gehet hin in alle Welten ... Überlegungen zur Sendung aller Christgläubigen heute
		<b>Hans Waldenfels SJ</b>
	122	Sind wir in Europa noch eine missionarische Kirche?
		<b>Margit Eckholt</b>
	130	Die Globalisierung des Katholizismus und die Herausforderungen für die Mission der katholischen Kirche
		<b>Klaus Vellguth</b>
	145	Relevanz, Resonanz und Relationalität. Mission als Beziehungs-Weise und Stil
	<b>Ottmar Fuchs</b>	
157	Universaler Missionsauftrag im Horizont proexistenter Stellvertretung: nicht-identitär und nicht-hegemonial	
	<b>Annemarie C. Mayer</b>	
168	From Missions to Mission – and beyond? Changes in the Concept and Practice of Mission since Vatican II	
	<b>Michael Meyer</b>	
181	Missionare ohne Schiff. Perspektiven mit Madeleine Delbr�el	
	<b>Stefan Silber</b>	
189	Gute Nachrichten für ein Gemeinsames Haus in Flammen. Der Beitrag indigener Theologien für eine ökologische Evangelisierung	
	<b>Franz Weber MCCJ</b>	
199	Missionarinnen – Gemeindeleiterinnen – »Diakoninnen«. Die verschwiegene und verdrängte Rolle der Frauen in der Kirche Lateinamerikas	

---

---

<b>III Mission und interreligiöser Dialog</b>	<b>213</b>	<b>Joachim G. Piepke SVD</b> Religionen entstehen in synkretistischen Prozessen
	<b>223</b>	<b>Felix Körner SJ</b> Mission – Dialogue – Proclamation. Redefining Evangelization in Christian-Muslim Interaction
	<b>232</b>	<b>Tobias Specker SJ</b> Nicht ohne die Anderen: Anerkennung der Anderen und Einheit in Christus – zum Verhältnis von Mission und Dialog
	<b>242</b>	<b>Henning Wrogemann</b> Polemik, Apologetik oder Austausch? Kommunikative Interaktionen zwischen Muslimen und Christen am Beispiel Ägyptens und die Frage nach der Zukunft des christlichen Glaubenszeugnisses gegenüber Muslimen
	<b>251</b>	<b>Johann Figl</b> Buddhistische ›Mission‹ in Begegnung und Dialog mit dem Christentum
	<b>259</b>	<b>Volker Leppin</b> Struktureller Antijudaismus. Zur Problematik von Luthers Haltung zu den Juden

---

---

<b>IV Aspekte der Missionsgeschichte</b>		<b>Michael Sievernich SJ</b>
	271	Inspiration, Organisation und Heiligkeit. Frühmoderne Jesuitenmission im Vorfeld von 1622
		<b>Klaus Schatz SJ</b>
	281	Jesuiten und Propaganda-Missionare: Zwei unterschiedliche Wege der Akkommodation
		<b>Paul Oberholzer SJ</b>
	290	Kontakte zwischen Portugal und China und dessen erste Wahrnehmung in jesuitischer Korrespondenz
		<b>Christoph Nebgen</b>
	300	Anton Huonder SJ (1858-1926) und seine Bedenken gegen den »Europäismus im Missionsbetrieb«
		<b>Karl Josef Rivinius SVD</b>
	309	Kontroverse um die Reichstagsresolution vom 8. Mai 1912 über Rassenmischehe und Mischlinge
		<b>Paul B. Steffen SVD</b>
	319	Die Entstehung Apostolischer Vikariate als Grundlage katholischer Missionen im kolonialen Kontext in Neuguinea
		<b>Marek A. Rostkowski OMI</b>
	329	Missionari Oblati di Maria Immacolata al servizio della Congregazione »de Propaganda Fide« a Roma
		<b>Claudia von Collani</b>
	339	Konflikte und Probleme zwischen den Missionaren in Ostasien
	<b>Francis Thonippara CMI</b>	
348	Propaganda Fide – Four Hundred Years Missionary Presence in India: an Overview	
	<b>Adrian Holderegger OFMCap</b>	
362	Ein außergewöhnlicher Kapuzinermissionar: Antoine-Marie Gachet (1822-1890). Botschafter des Glaubens, Ethnograph, Linguist	
	<b>Andreas Heuser</b>	
372	»Rhizomatische« Rekonstruktion: Afrikanische Unabhängige Kirchen in global- geschichtlicher Perspektive	
	<b>Klaus Koschorke</b>	
381	Der Padroado-Propaganda-Konflikt im katholischen Indien und die Entstehung Rom-unabhängiger Katholizismen im Asien der Jahrhundertwende (19./20. Jh.)	

---

---

<b>Register</b>	392	<b>Bibelstellenregister</b>
	394	<b>Personenregister</b>
	400	<b>Verzeichnis der Autorinnen und Autoren</b>

---



---

# Vorwort der Heraus- geber

Mariano Delgado  
Margit Eckholt  
Klaus Vellguth

**M**it der Bulle *Inscrutabili divinae* vom 22.6.1622 gründete Papst Gregor XV. die *Congregatio de Propaganda Fide*. Unter der unvermeidlichen Anerkennung der spanischen und portugiesischen Patronatsrechte in ihren Weltreichen übernahm das Papsttum nun die Lenkung der weltweiten Missionsarbeit der katholischen Kirche zur Glaubenserhaltung (in Europa) und Glaubensverbreitung (in Übersee).

Zum 400. Jubiläum dieses denkwürdigen Ereignisses hat die Redaktion der ZMR diese Festschrift über »Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt« geplant. Es freut uns, dass wir viele kompetente Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Ländern, Konfessionen und Disziplinen dafür gewinnen konnten, darunter drei Kardinäle der Römischen Kurie.

Nach dem einführenden Beitrag des Schriftleiters der ZMR werden die Texte in vier thematische Blöcke aufgeteilt: Mission, Entwicklung und Geschwisterlichkeit (I.); Unterwegs zu einer neuen Theologie der Mission (II.); Mission und interreligiöser Dialog (III.); Aspekte der Missionsgeschichte (IV.).

Die Propaganda Fide gehört zu einer Epoche der Kirchengeschichte, die von einer ekklesiozentrischen missionarischen »Denkform« geprägt war. Mit dem Wandel beim Zweiten Vatikanischen Konzil – ausgedrückt etwa in *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, aber auch in den großen Konstitutionen und in anderen Texten – haben wir es mit einer neuen Missionstheologie zu tun. Der konziliare Wandel zeigte sich auch durch die Namensänderung der Propaganda-Kongregation in »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« (1967). Die neue konziliare Denkform mit der Betonung der Heilmöglichkeit (vgl. *Lumen gentium* 16 und *Gaudium et spes* 22) ohne ausdrückliche Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, auf Wegen, die nur Gott kennt, mit der Befürwortung des Dialogs mit anderen Konfessionen, Religionen sowie mit allen Menschen guten Willens als Daseinsform der Kirche in unserer Zeit, mit der Verteidigung der Religionsfreiheit und dem Respekt vor dem Wahren und Heiligen in anderen Religionen und mit der Befürwortung einer samaritanischen Kirche rückte den Missionsbegriff zunächst in den Hintergrund.

Darauf reagiert das Papsttum seit *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) mit verschiedenen Dokumenten, in denen der bleibende Wert der Mission angesichts der Anfechtungen der Zeit verteidigt wird.

Die neue Kurienreform mit Umwandlung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in ein

---

»Dikasterium für die Evangelisierung« unter der direkten Leitung und Verantwortung des Papstes als erstes und wichtigstes Dikasterium signalisiert deutlich, dass die Evangelisierung als die wesentliche Eigenschaft der Kirche »Chefsache« sein soll. Wir wissen noch nicht, zu welcher Dynamik diese neue Struktur führen wird, aber damit ist zumindest ein neues Signal für die Rolle des Papsttums gesetzt. Seine vorrangige Aufgabe heute ist, seine Autorität und sein Ansehen als Hüter der Menschheitsfamilie (vgl. *Fratelli tutti* vom 3.10.2020) und Promotor der Evangelisierung (vgl. *Evangelii gaudium* vom 24.11.2013) auf dem Boden der Theologie des Konzils wirksam werden zu lassen, d. h. wissend um die engste Verbundenheit der Kirche »mit der Menschheit und ihrer Geschichte« (GS 1) sowie in der Absicht, »das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (GS 3).

Die Herausgeberin und die Herausgeber haben vielfach zu danken:

- zunächst den Autorinnen und Autoren für die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit, mit denen sie unserer Einladung zur Mitarbeit an der Festschrift gefolgt sind, sowie dem EOS-Verlag in der Erzabtei Sankt Ottilien für die gute Zusammenarbeit,
- den Sponsorinnen für die Großzügigkeit, mit der sie dieses Projekt unterstützt haben: der Benediktinerabtei St. Ottilien, der Erzdiözese München-Freising sowie der Missionsprokur der Jesuiten,
- ferner dem Atelier GraphicDesign Sievernich & Rose für die Gestaltung der Druckvorlage,
- und nicht zuletzt Dr. Michael Lauble und Dr. Mirjam Kromer für die redaktionelle Mitarbeit.

*Am 3. Oktober 2022,  
Fest des hl. Franz von Assisi  
und zweiter Jahrestag  
der Enzyklika »Fratelli tutti«*

*Mariano Delgado | Margit Eckholt | Klaus Vellguth*

---

**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**

**Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide**

---

# Von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (1622) zum Dikasterium für die Evangelisierung (2022)

**Auf dem Weg zu einem Papsttum  
als Hüter der Menschheitsfamilie und  
Promotor der Evangelisierung**

von Mariano Delgado

## **Zusammenfassung**

Nach einer kurzen Einführung würdigt der Beitrag zunächst die Festschrift dieser Zeitschrift zum 3. Zentennar der Propaganda Fide 1922, bevor einige Nuancierungen zur Vorgeschichte der Propaganda Fide gemacht werden. Es folgen Überlegungen über die missionshistorische Einordnung der Propaganda bis zum neuen Missionsparadigma im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und ein abschließendes Plädoyer für ein Papsttum als Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der friedlichen Evangelisierung.

## **Schlüsselbegriffe**

- Propaganda Fide
- Patronatsmission
- Propagandamission
- Missionarische Denkform
- Papsttum
- Francesco Ingoli

## **Abstract**

After a brief introduction, the article first acknowledges the commemorative publication of this journal on the occasion of the 3rd Centenary of the Propaganda Fide in 1922, before mentioning some nuances concerning the prehistory of the Propaganda Fide. This is followed by reflections on the mission-historical classification of the Propaganda Fide up to the new mission paradigm developed subsequent to the Second Vatican Council. In conclusion a plea is made for a papacy that is a guardian of the human family and promoter of peaceful evangelisation.

## **Keywords**

- Propaganda Fide
- Mission activity under the Patronato
- Mission activity under the Propaganda Fide
- Missionary way of thinking
- Papacy
- Francesco Ingoli

## **Sumario**

Tras una breve introducción, el artículo presenta primero la publicación conmemorativa de esta revista con motivo del III Centenario de Propaganda Fide en 1922, antes de hacer algunas matizaciones sobre la prehistoria de Propaganda Fide. A continuación, se reflexiona sobre la interpretación histórico-misionera de Propaganda Fide hasta el nuevo paradigma de la misión tras el Concilio Vaticano II y se concluye con un alegato a favor de un papado como guardián de la familia humana y promotor de la evangelización pacífica.

## **Palabras clave**

- Propaganda Fide
  - Misión del Patronato
  - Misión de Propaganda Fide
  - Mentalidad de los misioneros
  - Papado
  - Francesco Ingoli
-

Das Jahr 1622 hat einen Ehrenplatz in den Annalen der katholischen Kirche. Am 12. März fand unter Gregor XV. im Petersdom die größte Heiligsprechung des Barocks statt. Denn das Papsttum kreierte auf einmal fünf neue Heilige, darunter vier aus Spanien (die Jesuiten Ignatius von Loyola und Franz Xaver, der Bauer Isidor von Madrid und Teresa von Ávila) und einen Römer (Filippo Neri). Diese Heiligsprechung war auch eine Demonstration des Einflusses Spaniens, das sich als evangelisierendes Weltreich verstand und seine zentrale Stellung in der Welt der Frühen Neuzeit feierte.<sup>1</sup> Denn seit der Konzessionsbulle *Inter caetera* Alexanders VI. vom 4. Mai 1493 hatte es den Auftrag zur Aussendung »würdiger, gottesfürchtiger, geschulter, geschickter und erfahrener Männer«, um die neuentdeckten und zu entdeckenden Völker »im katholischen Glauben« zu unterrichten und »zu guten Sitten« zu erziehen,<sup>2</sup> sehr ernst genommen. Aber dieses staatlich betriebene Evangelisierungsunternehmen im Zeichen des Patronats hatte auch – und nicht nur aus römischer Sicht – Schattenseiten: Vermischung von Mission und Herrschaftsübernahme, kein direkter Einfluss des Papsttums in diesen Gebieten und keine direkte Kommunikation der Missionare mit Rom, mangelnde Förderung des einheimischen Klerus, geringe »Akkommodation« und tendenzielle Hispanisierung der Indigenen. Vor allem mit diesen Schattenseiten – und natürlich auch mit der Situation in Europa nach der Reformation und dem Konzil von Trient – hängt das andere große kirchliche Ereignis des Jahres 1622 zusammen: die Gründung der *Congregatio de Propaganda Fide* durch Gregor XV. mit der Bulle *Inscrutabili divinae* vom 22.6.1622, nachdem man dies bereits am 6.1.1622 vorbereitet hatte. Unter der unvermeidlichen Anerkennung der spanischen und portugiesischen Patronatsrechte in ihren Weltreichen übernahm das Papsttum nun die Lenkung der weltweiten Missionsarbeit der katholischen Kirche sowohl in der Alten Welt, wo die »Häresie« des Protestantismus sich ausbreitete und »Schismatiker« aller Art Wurzeln geschlagen hatten, als auch in der Neuen Welt, wo die Katholiken bis dahin so gut wie die einzigen Christen waren, die auf den »Kairos« der Entdeckung so vieler Völker und der niemals zuvor einer anderen Religion gegebenen Möglichkeit, »auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen«,<sup>3</sup> mit missionarischem Elan reagierten.

Das Papsttum schmückte sich gerne mit den Erfolgen der von den Befürwortern der neuen Kongregation kritisierten Patronatsmission, wie man aus der Galerie mit den Weltkarten entnehmen kann, die Pius IV. und Gregor XIII. gestalten ließen. Während Pirro Ligorio zwischen 1559-1566

1 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Das Spanische Jahrhundert (1492-1659). Religion – Politik – Wirtschaft – Kultur*, Darmstadt 2016.

2 DERS. (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, 71.

3 Kenneth Scott LATOURETTE, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 7. Eine englische Übersetzung der Bulle *Inscrutabili divinae* mit Kommentar findet sich in: Maria Teresa PRENDERGAST/Thomas A. PRENDERGAST, *The Invention of Propaganda: A Critical Commentary on and Translation of Inscrutabili Divinae Providentiae Arcano*, in: Jonathan AUERBACH/Russ CASTRONOVO (Hg.), *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, Oxford 2013, 19-27.

in 36 Fresken eine moderne Ausgabe der *Geographia* des Ptolemäus reproduzierte, gestaltete der päpstliche Kosmograph Egnazio Danti zwischen 1580-1583 eine Bildergalerie der weltweiten Missionsgebiete mit historisch-religiösen Erklärungen. Darunter befinden sich Abessinien, Ägypten, die arabische Halbinsel, Persien, Indien, China, aber auch Neu-Spanien (Mexiko und Mittelamerika).<sup>4</sup> Man sieht, wie die katholische Kirche dabei war, sich in den damaligen vier Kontinenten auszubreiten.

Die Gründung der Propaganda fand also in einer Zeit statt, in der die katholische Kirche, wie die weit verbreiteten Kunstgattungen »Triumph der Eucharistie« und »Erdteilallegorien« zeigen, triumphierte, und das Papsttum sich als »Global Player« und Modell für weltliche Höfe in der Regierungskunst verstand.<sup>5</sup>

Bevor ich einige Nuancierungen zur Vorgeschichte der Propaganda machen werde, möchte ich die Festschrift dieser Zeitschrift zum 3. Zentenar 1922 würdigen. Es folgen Überlegungen über die missionshistorische Einordnung der Propaganda bis zum neuen Missionsparadigma im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil und ein abschließendes Plädoyer für ein Papsttum als Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der friedlichen Evangelisierung.

### 1 Die Festschrift dieser Zeitschrift zum 3. Zentenar der Propaganda Fide

Dank der von Josef Metzler koordinierten monumentalen Festschrift zum 350. Gründungsjubiläum<sup>6</sup> sind wir über die Geschichte der Propaganda gut informiert. Aber es fehlt immer noch eine umfassende – und kritische – Monographie. Das entsprechende Vorhaben Josef Schmidlins, des Gründers und langjährigen Schriftleiters dieser Zeitschrift, scheiterte an dem Zerwürfnis mit dem damaligen Präfekten Wilhelm M. Kardinal van Rossum CSSR (1918-1932).<sup>7</sup> Schmidlin blickte rechtzeitig voraus auf den 3. Zentenar 1922 und plante zu diesem Anlass eine Sondernummer der Zeitschrift. In dieser Absicht kam er im Winter 1920 mit seinen Schülern nach Rom zu intensiven Archivrecherchen. Zu dieser Zeit genoss er noch die Gunst des damaligen Präfekten, der ihm die Arbeit im Archiv sehr erleichterte. Als Ergebnis dieser Recherchen publizierte Schmidlin 1921 in der ZM einen Übersichtsartikel mit dem Titel: »Das römische Propaganda-Archiv«.<sup>8</sup> Darin schreibt er über die Bedeutung, die Geschichte, die Benutzung, die Einteilung und die Anordnung des Archivs. Als »Grundstock und Schlüssel zum Ganzen« nennt er »die Kongregations-

**4** Fabio TOSI, La memoria perduta di Propaganda Fide. La »Relazione delle Quattro Parti del Mondo«, un inedito di mons. Francesco Ingoli, primo Segretario della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (1622-1649), in: Francesco INGOLI, Relazione delle Quattro Parti del Mondo. A cura di Fabio Tosi, con un saggio di Josef METZLER, Roma 1999, VII-XLI, VII.

**5** Vgl. Daniel BÜCHEL/Volker REINHARDT (Hg.), Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit, Köln u. a. 2003.

**6** Vgl. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 Anni a servizio delle missioni. 350 Jahre im Dienste der Weltmission. 350 Years in the Service of the Missions. 350 años al servicio de las misiones. 1622-1972, hg. von Josef METZLER, 3 Bde. (mit zwei Teilbänden), Rom/Freiburg/Wien 1971-1976, Bd. 1/1, 3-15. Dieses Werk wird im Folgenden abgekürzt als SCPFMR mit Bandangabe.

**7** Vgl. Näheres in: Mariano DELGADO, Josef Schmidlin und die Propaganda: von der Festschrift zur Dreihundertjahrfeier (1922) zum Konflikt, in: Urbaniana University Journal, Nova series 1/2022, 251-261.

**8** Josef SCHMIDLIN, Das römische Propaganda-Archiv, in: ZM 11 (1921) 142-149. Zum Wandel im Namen dieser Zeitschrift (zunächst ZM und dann ZMR) vgl. Mariano DELGADO / David NEUHOLD, 90 Jahrgänge ZMR und 95 Jahre IIMF – Einige Aspekte ihrer Geschichte, in: ZMR 90 (2006) 275-298.

akten«, aber viel wichtiger als die Akten und Briefe der Kongregation »sind für die Kenntnis der eigentlichen Missionen die meist aus ihnen selbst stammenden Schriften, Briefe und Berichte«. <sup>9</sup> Schmidlin lenkt den Blick auf Felder wie Missionskunde und Missionstheorie, die ihm besonders lieb sind: »Missionstheoretisch und missionsmethodisch wichtig sind nicht bloß die in den historischen Materialien liegenden Richtlinien und die teils gedruckten teils ungedruckten Anweisungen oder Dekrete der Propaganda, sondern auch manche aus den Missionen selbst stammende Wegweiser wie insbesondere die Synodalstatuten und die Missionshandbücher«. <sup>10</sup> Gleichwohl ist Schmidlin auch bemüht, die missionswissenschaftliche Bedeutung des Archivs zu relativieren: denn es sagt uns »nichts über all die Jahrhunderte vor der Propagandagründung und insbesondere über die unmittelbar vorhergehende Entdeckungs- und Blüteperiode, die zweifellos missionsgeschichtlich bedeutender ist als die folgende [...]; auch für die spätere Zeit finden wir aus vielen, man darf wohl sagen, den meisten und wichtigsten Missionsfeldern besonders in den Anfängen herzlich wenig, sei es weil sie zu den spanischen oder portugiesischen Kolonien gehörten, die sich nur nach den direkten Abmachungen ihrer Krone mit dem Hl. Stuhl richten wollten und daher unter dem Patronat derselben die Oberherrschaft der Propaganda nicht anerkannten, sei es dass sie Orden anvertraut waren, welche sich bloß ihren Leitungen unterstellten und insofern ebenfalls wenigstens praktisch jede kuriale Zwischenbehörde ignorierten, wie insbesondere die Jesuiten, die den größten und interessantesten Teil der damaligen Weltmission verwalteten, aber fast nichts an die Propaganda berichteten und mit ihr öfter auf mehr gespanntem als auf freundschaftlichem Fuß standen.« <sup>11</sup>

Das erste Heft des Jahrgangs 1922 der ZM wird der Propaganda mit diesen Worten gewidmet: »Der heiligen Kongregation DE PROPAGANDA FIDE zum dreihundertjährigen Jubiläum ihrer Gründung (6. Januar/22. Juni 1622) in tiefster Ehrfurcht dargeboten vom Herausgeber und Verlag der Zeitschrift für Missionswissenschaft«. <sup>12</sup> Es wird eröffnet mit einem heute noch weitgehend gültigen historischen Beitrag von Schmidlin »Die Gründung der Propagandakongregation (1622). Zu ihrem 300jährigen Jubiläum«. <sup>13</sup> Mit Benedikt XV. nennt er darin die Propaganda »den ›goldenen Meilenstein des christlichen Roms‹« und »die wichtigste Kongregation«. <sup>14</sup> Darin hebt Schmidlin die Rolle der Spanier Thomas a Jesu OCD, Dominicus a Jesu Maria OCD und Juan Bautista Vives sowie des Italieners Francesco Ingoli bei der Gründung hervor, was die spätere Forschung bestätigt hat. <sup>15</sup>

<sup>9</sup> SCHMIDLIN, Propaganda-Archiv (Anm. 8), 147.

<sup>10</sup> Ebd., 149.

<sup>11</sup> Ebd., 143, Hervorhebung MD.

<sup>12</sup> ZM 12 (1922) V.

<sup>13</sup> Ebd., 1-14.

<sup>14</sup> Ebd., 1.

<sup>15</sup> Im zweiten Heft der ZM 1922 hat Josef SCHMIDLIN noch einen kleinen Beitrag publiziert: Die Propaganda während der napoleonischen Invasion, in: ZM 12 (1922) 112-115.

Es folgt ein Beitrag von Schmidlins Schüler Laurenz Kilger OSB mit dem Titel »Die ersten fünfzig Jahre Propaganda – eine Wendezeit der Missionsgeschichte«,<sup>16</sup> da »eine große Wende und Kehre von der Kolonialmission zur rein kirchlichen Mission« intendiert wurde. Kilger fragt sich, ob »dies wirklich so eine entscheidende Wendezeit in der Missionsgeschichte« war.<sup>17</sup> Um dies zu beantworten, untersucht er vor allem die drei Denkschriften des ersten und langjährigen Propagandasekretärs Francesco Ingoli aus den Jahren 1625, 1628 und um 1644. Darin kommt die neue Missionsprogrammatische (zentrale, römische Lenkung des missionarischen Unternehmens, kulturelle Akkommodation und Selbstständigmachung der Missionen durch die Förderung des einheimischen Klerus) immer wieder zur Sprache. Aber diese Denkschriften sind auch Echo der Schattenseiten des Missionswerkes und der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ebenso findet sich darin, vor allem in der Denkschrift aus der Zeit um 1644, eine scharfe Kritik der Weltmission der Gesellschaft Jesu als Ausdruck von »Eigennutz, Gewalttätigkeit und Unverträglichkeit gegen die anderen Orden«. <sup>18</sup> Diese Kritik lässt den späteren Ritenstreit ahnen, bei dem die Propaganda keine gute Rolle gespielt hat. <sup>19</sup> Am Ende seines Beitrags hält Kilger als Fazit der ersten 50 Jahre überschwänglich fest: »Die Zeit der spanisch-portugiesischen Kolonialmission ist innerlich überwunden, das Missionsschifflein steuert zu auf die Zeiten der apostolischen Delegaten und Vikare des Pariser Missionsseminars«. <sup>20</sup>

Ein Beitrag aus der Feder von Karl Pieper trägt den Titel »Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda«. <sup>21</sup> Auch hier findet man am Ende ein überschwängliches Lob, und zwar in einer Prosa, die im Vergleich zur heutigen Wissenschaftssprache eher eigenartig klingt: »Die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda [...] sind doch geeignet, uns mit höchster Achtung und Ehrfurcht vor der großen Missionszentrale und obersten Missionsbehörde der katholischen Christenheit zu erfüllen. Eine fast unermessliche Lichtfülle ist es, die aus diesen Dokumenten wie von hochragenden Leuchttürmen auf die fernen und fernsten Länder hinausstrahlt, über die die katholische Mission ihre gottgewollte (Mt 28,19) Segensbahn zieht.« <sup>22</sup> Nach dem Lob kommt freilich eine verhaltene Kritik: »In der schmerzlichen Tatsache, dass ihre Erlasse nicht immer das gewünschte Echo fanden, ist es begründet, dass ihre Erfolge nicht noch größer sind.« <sup>23</sup>

Der Beitrag von Anton Freitag SVD heißt »Der gegenwärtige Machtbereich und die innere Einrichtung der Sacra Congregatio de Propaganda Fide«. <sup>24</sup> Ehrerbietig

**16** Laurenz KILGER, Die ersten fünfzig Jahre Propaganda – eine Wendezeit der Missionsgeschichte, in: ZM 12 (1922) 15-30.

**17** Ebd., 15.

**18** Ebd., 24.

**19** Auf Druck der Propaganda entschied Benedikt XIV. am 11. Juli 1742 »mit der Bulle *Ex quo singulari* gegen die Riten. Von da ab musste jeder Missionar, der nach China ging, schwören, dass er das Ritenverbot einhalten würde. Erst am 8. Dezember 1939 gestattete die Propaganda Fide mit der Instruktion *Plane compertum est* (von Pius XII. approbiert) die Teilnahme der chinesischen und japanischen Christen an den Riten (auch an den shintoistischen), die für rein bürgerlich und säkular erklärt wurden. Damit wurde *Ex quo singulari* aufgehoben«. Claudia von COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission, in: ZMR 90 (2006) 210-225, 216-217.

**20** KILGER, Propaganda (Anm. 16), 30.

**21** Karl PIEPER, Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda, in: ZM 12 (1922) 31-51.

**22** Ebd., 50-51.

**23** Ebd., 51.

**24** Anton FREITAG, Der gegenwärtige Machtbereich und die innere Einrichtung der Sacra Congregatio de Propaganda Fide, in: ZM 12 (1922) 51-64.

betont er darin, wie Schmidlin, »der Vater unserer katholischen Missionswissenschaft«, gegenwärtig bestrebt sei, »die überaus wertvollen Schätze dieses Archivs [der Propaganda] für die Wissenschaft zugänglich zu machen«. <sup>25</sup> Freitag, der später das Buch *Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche* <sup>26</sup> publizierte und ein scharfsinniger Beobachter der Zeichen der Zeit war, hält abschließend fest, dass die Propaganda noch niemals »mit solcher überragender Machtfülle und Sicherheit und mit solcher strategischen Klugheit das Missionsgeschehen der Kirche geführt [hat] wie gerade in unsern Tagen«, nicht zuletzt dank der prinzipiellen »Loslösung des Missionswerkes von den Staatsgewalten« <sup>27</sup> – was bekanntlich die Missionszyklika Benedikts XV. *Maximum illud* (30.5.1919) angemahnt hatte.

Die Festschrift der ZM macht sich auch zum Echo der protestantischen Bewunderung für die Propaganda. Kilger verweist auf das Urteil des Leopold von Ranke, »dass die Propaganda ›ihren Beruf auf eine großartige Weise zu erfüllen gesucht‹ hat, ›und vielleicht in den ersten Zeiten am erfolgreichsten« war. <sup>28</sup> Und Karl Pieper zitiert das Lob Gustav Warnecks, für den die Propaganda »eines der großartigsten Institute der Welt« sei. <sup>29</sup> Es ist sicherlich kein Zufall, dass im selben Jahr 1622 niederländische Calvinisten in Leiden das *Seminarium Indicum* für die Förderung der Mission im Wirkungsbereich der »Vereinigten Ostindischen Compagnie« gründeten. Auch wenn es nur bis 1633 bestand, war diese Gründung der Auftakt zur protestantischen Weltmission. <sup>30</sup>

## 2 Einige Nuancierungen zur Vorgeschichte

Wir sagten oben, dass die Gründung der Propaganda, die man ein »ein wahres Zeichen der Zeit« genannt hat, <sup>31</sup> nicht zuletzt mit dem päpstlichen Unbehagen gegenüber der spanischen und portugiesischen Patronatsmission zu tun hatte. In einem detaillierten Beitrag zur Entstehungsgeschichte geht Josef Metzler <sup>32</sup> bis auf Ramón Lull am Ende des 13. Jahrhunderts zurück, da der Mallorquiner bereits von der Gründung einer obersten Missionsbehörde träumte. In der Tat hatte das Papsttum den missionarischen Aufbruch der Mendikanten mit der Formulierung eines unilateralen, weltweiten »Missionsrechts« gefördert. In einem Dekretale-Kommentar bekräftigte Papst Innozenz IV. 1243 die Verpflichtung der Fürsten der Heiden auf der ganzen Welt zur Zulassung christlicher Missionare, zugleich aber verneinte er, dass

<sup>25</sup> Ebd., 59.

<sup>26</sup> Kaldenkirchen 1953, vgl. darin 10.

<sup>27</sup> FREITAG, Machtbereich (Anm. 24), 64.

<sup>28</sup> KILGER, Propaganda (Anm. 16), 27.

<sup>29</sup> PIEPER, Erlasse (Anm. 21), 31.

<sup>30</sup> Im zweiten Heft der ZM 1922 hat Josef SCHMIDLIN noch einen kleinen Beitrag publiziert: Die Propaganda während der napoleonischen Invasion, in: ZM 12 (1922) 112–115.

<sup>31</sup> Pierro CHIOCCETTA, Il mondo politico e religioso all'inizio del sec. XVII, in: SCPFMR Bd. 1/1, 3–14, 14.

<sup>32</sup> Vgl. Josef METZLER, Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale, in: SCPFMR 1/1, 38–78, 52.

christliche Herrscher verpflichtet wären, etwa Verkünder des »betrügerischen« Islam zu dulden: »Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist.«<sup>33</sup> Aber es fehlte eine kuriale Institution für die zentrale Lenkung der Weltmission. Mit der Übertragung von weitgehenden Patronatsrechten für die Neue Welt an die Kronen von Spanien und Portugal, schien das Papsttum der Entdeckungszeit sich von der unmittelbaren Leitung der Weltmission zu dispensieren.

Metzler hebt die Kardinalskommissionen unter Pius V. (1566-1572) und Gregor XIII. (1572-1585) zur Glaubenserhaltung (in Europa) und Glaubensverbreitung (in Übersee) sowie die wichtige Rolle der Gesellschaft Jesu unter ihrem General Francisco de Borja als Vorgeschichte der Propaganda hervor. Er betont, dass der Vorschlag der am 23.7.1568 eingesetzten ersten Kardinalskongregation zur Errichtung einer Missionszentrale – »ut rebus ad christianam religionem pertinentibus Indiis tam Orientalibus quam Occidentalibus praeessemus, atque cogitaremus quod esset in primis agendum, utque Indicae gentes ad Christi fidem tunc hactenus conversae in ea magis confirmarentur, et quae in mentis caligne errant, ad Domini nostri Iesu Christi agnitionem invitarentur«<sup>34</sup> – sowie ein ähnlicher Vorschlag unter Gregor XIII. 1573 am »Staatskirchentum« Philipps II. scheiterten, der keine Einmischungen in seine Patronatsrechte duldeten.<sup>35</sup>

In dieser historischen Skizze, die zu sehr fokussiert ist auf die Rolle der Päpste und des Jesuitengenerals sowie auf das Pochen Philipps II. auf seine Patronatsrechte, fehlen zwei wichtige Markierungen zur Vorgeschichte der römischen Missionszentrale: der Konflikt um die Bulle *Sublimis Deus* (2.6.1537) von Paul III. und Las Casas' Gesuch an Pius V. 1566 bezüglich der Angelegenheiten in Westindien. Kurz und gut: Es fehlt die Rolle der indigenfreundlichen und kolonialismuskritischen Missionare.

Die Bulle *Sublimis Deus* (auch *Veritas ipsa* genannt) ist auf Druck der indigenfreundlichen Missionare angesichts der Missstände in den Anfängen der spanischen Patronatsmission (Unterdrückung der Indios durch die Encomiendas, manchmal auch Versklavung, Anzeichen von Zwangsmission unter Missachtung des friedlichen und freiheitsliebenden Charakters der Evangelisierung) entstanden. Sie hatten bis dahin nicht genügend Gehör bei der Krone gefunden und wandten sich direkt an den Papst – unter Umgehung der Patronatsrechte, wonach diese Kommu-

33 Vgl. Wilhelm G. GREWE (Hg.), *Fontes Historiae Iuris Gentium*, Bd. 2, Berlin 1988, 350.

34 León LOPETEGUI, *San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. Primeros pasos de una Congregación de popaganda fide*, in: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 11 (1942) 1-26, 14, zitiert nach METZLER, *Wegbereiter* (Anm. 32), 48.

35 METZLER, *Wegbereiter* (Anm. 32), 52.

nikation nur über die Institutionen der Krone (Indienrat) geschehen sollte. Was Paul III. am Ende dieser Bulle, die wie ein grundsätzliches Manifest an alle Christen gerichtet ist, verkündet, markiert tendenziell auf der Lehrebene die Wende des Papsttums, das die Entdeckungsfahrten der Portugiesen und Spanier zunächst durch Konzessionsbullens zur Herrschaftsübernahme über die neuentdeckten Völker und Länder gefördert hatte, zum Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der friedlichen Evangelisierung: »Aus dem Verlangen, in diese Angelegenheit Ordnung zu bringen, bestimmen und erklären Wir mit diesem Schreiben und kraft Unserer apostolischen Autorität, ungeachtet all dessen, was früher in Geltung stand und etwa noch entgegensteht, dass die Indios und alle andern Völker, die künftig mit den Christen bekannt werden, auch wenn sie den Glauben noch nicht angenommen haben, ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden dürfen; vielmehr sollen sie ungehindert und erlaubterweise das Recht auf Besitz und Freiheit ausüben und sich dessen erfreuen können. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen. Alles, was diesen Bestimmungen zuwiderläuft, sei null und nichtig. Die Indios aber und die anderen Nationen mögen durch die Verkündigung des Wortes Gottes und das Beispiel eines guten Lebens zum Glauben an Christus eingeladen werden.«<sup>36</sup>

Gewiss, diese Bulle und das sie begleitende Breve *Pastorale officium* (29.5.1537) mit Exkommunikationsvollmachten an den Erzbischof Toledos gegenüber denjenigen, die Indios in Sklaverei hielten, lösten einen »Patronatskonflikt« mit Karl V. aus. Dieser konnte erst nach dem Frieden von Nizza mit dem Breve *Non indecens videtur* (19.6.1538) beigelegt werden. Darin gibt der Papst zu verstehen, dass er auf Druck mancher Personen (der indigenfreundlichen Missionare) die Patronatsrechte verletzt habe. Karl V. ging es im Ganzen um die Wahrung seiner Patronatsrechte, nicht um die Zurückweisung der päpstlichen »Lehre« über die Zivilisations- und Glaubensfähigkeit, die Freiheits- und die Eigentumsrechte der Indios. Denn seine Neuen Gesetze von 1542 – im Wesentlichen von Las Casas selbst entworfen – standen weitgehend in Einklang mit *Sublimis Deus* und dem Idearium der indigenfreundlichen Missionare. Sie zitierten und kopierten immer wieder die Bulle, auch wenn diese aufgrund des diplomatischen Konfliktes im spanischen Weltreich nicht öffentlich zirkulieren durfte. Und sie verteidigten immer wieder die Einheit des Menschengeschlechts, das sie – 500 Jahre vor *Fratelli tutti* – als eine einzige »Menschheitsfamilie« verstanden: »So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle

Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich.«<sup>37</sup>

An der Wurzel des Patronatskonflikts zwischen Philipp II. und Pius V.<sup>38</sup> und der oben erwähnten ersten Kardinalskongregation zur Errichtung einer Missionszentrale (23.7.1568) steht indirekt Las Casas. Kurz vor seinem Tod am 18.7.1566 hatte er den neu gewählten Pius V., seinen Mitbruder aus dem Predigerorden, schriftlich ersucht, per Dekret jedweden aus der Kirche auszuschließen und mit Anathem zu belegen, »der den Krieg gegen die Ungläubigen bloß wegen Götzendienstes oder zur besseren Verkündigung des Evangeliums für gerecht erklärt [...] oder denjenigen, der da sagt, die Heiden seien nicht wahre Herren ihrer Besitztümer; oder denjenigen, der behauptet, die Heiden seien zur Frohbotschaft und zum ewigen Heil nicht fähig, wie ungebildet und zurückgeblieben sie auch sein mögen« – das heißt, *Sublimis Deus* und *Pastorale officium* erneut zu bekräftigen! Zugleich ersuchte er Pius V., »alle Canones zu erneuern, die den Auftrag enthalten, die Bischöfe mögen sich der armen Gefangenen, der Bedrängten und der Witwen annehmen, ja ihr Blut für sie vergießen, wozu sie natürliches und göttliches Gesetz verpflichten [...]. Auf keinen Fall sollten sie Bischofsämter annehmen, wenn der König und sein Indienrat ihnen nicht Gehör schenken und so viele Tyranneien und Unterdrückungen ausmerzen wollten.«<sup>39</sup> In seinem letzten Gesuch an den Indienrat und den König von 1564-1566<sup>40</sup> hatte Las Casas die Einberufung einer großen Versammlung (Junta Magna) von gelehrten Theologen und Juristen aller Kronräte gefordert, um angesichts der Missstände in Westindien Abhilfe zu schaffen und für Gerechtigkeit und Recht zu sorgen.

Die Botschaft des alten Las Casas an Papst und König war klar: Es bestand dringender Handlungsbedarf! Beide reagierten, aber erst 1568: Philipp II. durch die Einberufung der erwähnten Versammlung und Pius V. durch die Einsetzung der genannten Kardinalskongregation, aber auch durch eine *Exhortatio ad fidem propagandam* im Sinne von *Sublimis Deus*, die er im August 1568 während der Beratungen der Versammlung an Philipp II., den neuen Vizekönig von Peru (Francisco de Toledo), den neuen Vizekönig von Florida (Pedro Menéndez), den Indienrat und den Kardinal Espinosa, der die Versammlung präsidierte und ein radikaler Verfechter der Patronatsrechte war, sandte.<sup>41</sup> Die scharfe Zurückweisung der päpstlichen Einmischung in die Amerikamission durch Philipp II. ließ bei der römischen Kurie die Einsicht wachsen, dass zumindest zur Lenkung der Weltmission außerhalb der

**37** Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, Werkauswahl. 4 Bde., hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994-1997, hier Bd. 2, 377; vgl. auch ders., Bd. 1, 246-247; Antonio de REMESAL, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 Vols., Madrid 1964-1966, hier Bd. 1, 234-237.

**38** Zu den Patronatskonflikten unter Karl V. und Philipp II. vgl. Mariano DELGADO, *Der Konflikt zweier Universalismen. Westindische Patronatskonflikte zwischen Karl V. und Papst Paul III. und zwischen Philipp II. und Papst Pius V.*, in: BÜCHEL/REINHARDT (Hg.), *Modell* (Anm. 5), 83-100.

**39** LAS CASAS, Werkauswahl (Anm. 37), Bd. 3/1, 512-513.

**40** Vgl. LAS CASAS, Werkauswahl (Anm. 37), Bd. 3/2, 513-519.

**41** Vgl. lateinischen Originaltext in: Josef METZLER (Hg.), *America Pontificia orimi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis parsertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*. 2 Bde., Vatikanstadt 1991, hier Bd. 2, 804-810; vgl. dazu DELGADO, *Konflikt* (Anm. 38).

Patronatsgebiete Spaniens und Portugals eine neue Zentralbehörde nötig wäre. Warum es dann so lange dauerte, bis 1622 die Propaganda gegründet wurde, ist eine andere Geschichte, die bisher nur in Ansätzen kritisch erforscht wurde.<sup>42</sup>

### 3 Patronatsmission und Propagandamission: wirklich zwei verschiedene Denkformen?

Es wurde bereits erwähnt, dass die Propaganda zur päpstlichen Lenkung der Evangelisierung im Bewusstsein einiger Defizite der Patronatsmission gegründet wurde. Francesco Ingoli hat in seinen Denkschriften diese Schattenseiten besonders scharf betont und die Programmatik der neuen Propagandamission herausgestellt. Bis heute fehlt aber eine kritische Biografie dieses zentralen Mannes in den ersten Jahrzehnten der Propaganda. Die Publikationen von Autoren im Umfeld der Propaganda sind eher apologetisch.<sup>43</sup> Seine unglückliche Rolle beim Prozess gegen Galileo Galilei oder in der Causa Mary Ward wird von anderen erforscht.<sup>44</sup> In diesen Publikationen findet man dann neben der Hervorhebung des außerordentlichen Fleißes und des glühenden Eifers für die Weltmission bedenkliche Züge seines Charakters: eine Neigung zum Papalismus quasi wie in den Zeiten von Bonifaz VIII., »ein enges juristisches Denken« und »ein nicht zu leugnender klerikaler Machtwille«,<sup>45</sup> eine unerbittliche, auch unbarmherzige Verteidigung der rechten Lehre,<sup>46</sup> eine übertriebene und leidenschaftliche Kritik an der spanischen Patronatsmission, die nicht nur mit seinem Papalismus, sondern auch damit zu tun haben könnte, dass er als Italiener ein Kind aus der Brutstätte der *Leyenda negra* war.

Eine kritische Missionswissenschaft wird heute davon ausgehen, dass die Missionare in beiden Bereichen – Patronat und Propaganda – dieselbe missionsmethodische »Denkform« teilten. Denn sie waren letztlich aus denselben Orden. Man kann die Missionsgeschichte verschiedentlich in Epochen oder Phasen einteilen.<sup>47</sup> Betrachtet man aber die »Denkform«, so haben wir es zwischen dem oben erwähnten Mendikantenaufbruch des 13. Jahrhunderts einschließlich der ihn begleitenden päpstlichen Formulierung eines unilateralen Missionsrechts unter Verkenning der Rechte anderer Religionen und dem großen Wandel beim Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer langen Missionsepoche zu tun, in der die katholische Weltmission im Wirkungsbereich des Patronats *und* der Propaganda u. a. durch folgende Merkmale geprägt war:

<sup>42</sup> Vgl. METZLER, Wegbereiter (Anm. 32); DERS., Foundation of the Congregation »de Propaganda Fide« by Gregory XV, in: SCPFMR 1/1, 79-111.

<sup>43</sup> Vgl. z. B. Josef METZLER, Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation, in: SCPFMR 1/1, 197-243.

<sup>44</sup> Vgl. Josef GRISAR, Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen (1616-1630), Rom 1966, 238-247.

<sup>45</sup> Josef GRISAR, Francesco Ingoli über die Aufgaben des kommenden Papstes nach dem Tode Urbans VIII. (1644), in: Archivum Historiae Pontificiae 5 (1967) 289-324, 291.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 297.

<sup>47</sup> Michael SIEVERNICH, Epochen der Evangelisierung. Ein kurzer Blick auf eine lange Geschichte, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), Evangelisierung. Die Freude des Evangeliums miteinander teilen, Freiburg 2015, 21-39, 24; DERS., Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009. Für weitere Epocheneinteilungen vgl. Josef SCHMIDLIN, Die Missionsunterschiede der drei kirchlichen Zeitalter (Alttertum, Mittelalter und Neuzeit), in: ZMR 13 (1923) 12-20; Alphons MULDER, Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens, Regensburg 1960. Für eine Einteilung aus protestantischer Sicht vgl. David J. BOSCH, Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen 2012.

1 *Europäischer Religionsbegriff.* Mit Cicero im Kopf, dachten die Missionare, dass kein Stamm so wild oder zahm unter den Menschen wäre, »der nicht wüsste, dass man einen Gott haben müsse, selbst wenn er in Unkenntnis lebt, was für einen Gott zu haben sich ziemt«. <sup>48</sup> Aber unter Religion verstanden sie eine öffentliche Gottesverehrung mit deutlich identifizierbaren Kultdienern und Kultstätten oder Tempeln. Wo diese Zeichen jedoch auf den ersten Blick fehlten, hatten die Europäer Schwierigkeiten, die Religiosität der Indianer überhaupt wahrzunehmen. So dachten Katholiken (und Protestanten), dass die als Halbnomaden ohne feste Kultstätte und ohne die anderen sichtbaren Zeichen einer öffentlichen Religion lebenden Tupi-Indianer Brasiliens keinen Gott und keine Religion hätten. Für eine Schamanenreligiosität, bei der Rauschkräuter, Zauberer und Tanz eine zentrale Rolle spielten, hatten die Europäer der Renaissance keinen Blick. Zum europäischen, christlich geprägten Religionsbegriff gehört auch die offensive missionarische Werbung um »Konversion« aus anderen, »irrenden« Religionen auf dem Boden des oben genannten unilateralen Missionsrechts des 13. Jahrhunderts. <sup>49</sup>

2 *Europäischer Ethnozentrismus.* Im Windschatten des frühneuzeitlichen Kolonialismus wie des Imperialismus des langen 19. Jahrhunderts waren europäische Missionare allgemein von einer kulturellen Überlegenheit geprägt, weshalb Evangelisierung und Europäisierung Hand in Hand gingen (dies ist nicht spezifisch christlich, sondern wurzelt schon in der antiken Haltung der Griechen und Römer gegenüber den »Barbaren«). Lediglich gegenüber den asiatischen Hochkulturen in Indien, China und Japan wuchs von Anfang an der Eindruck, dass eine weitgehende Akkommodation unter Respektierung der dortigen Werte klug wäre. Dies dürfte erklären, warum die Kapuziner der Kongo-Mission der Propaganda keine Instruktion wie die von 1659 an die apostolischen Vikare, die nach China und Indochina gesandt wurden, erhalten haben: »Verwendet keine Mühe und ratet keinesfalls jenen Leuten, ihre gewohnten Riten und Sitten zu ändern, es sei denn, sie widersprächen offensichtlich der Religion und den guten Sitten. Was wäre absurder, als Frankreich, Spanien, Italien oder einen anderen Teil Europas nach China einzuführen«. <sup>50</sup>

3 *Verengung der Tradition im Sinne eines Heilsexklusivismus der Papstkirche.* Gerade zu Beginn der Entdeckungsfahrten wurde mit der Dogmatisierung des »extra ecclesiam nulla salus« durch das Konzil von Florenz (1442) <sup>51</sup> die ekklesiologisch-exklusive Lesart der Tradition

48 Marcus Tullius CICERO, Über die Rechtlichkeit (*De legibus*). Übers. von K. BÜCHNER, Stuttgart 1989, 16 (I,24).

49 Vgl. Helmut ZANDER, »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2016.

50 Klaus KOSCHORKE / Frieder LUDWIG / Mariano DELGADO (Hg.), Außereuropäische Christentums-geschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450-1990, Göttingen <sup>2</sup>2021, 29.

51 Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* Lateinisch-Deutsch, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br. <sup>42</sup>2010, Nr. 1351.

betont, während das Zweite Vatikanische Konzil – u. a. in *Lumen gentium* 16 und *Gaudium et spes* 22 – eher die christozentrisch-inklusive hervorgehoben hat. Darüber hinaus waren viele Missionare – nicht zuletzt aufgrund der Trienter Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe<sup>52</sup> und des apodiktischen Missions- und Taufauftrags in Mk 16,16 (»Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden«) – von einer eschatologischen Ungeduld (vgl. Mt 24,14) geprägt. Heute wissen wir, dass dieser Vers erst im 2. Jahrhundert angefügt wurde. Er verbindet den Missionsauftrag mit der paränetischen Betonung der Heilsbedeutung und der Dringlichkeit der Taufe im Schatten der Christenverfolgungen, die als Zeichen für das nahende Ende der Welt betrachtet wurden. Die – von ihrem Entstehungskontext isolierte – Rezeption dieser Stelle in der Missionsgeschichte entbehrt nicht einer gewissen Tragik: Sie ist für einen Heilsexklusivismus verantwortlich, der zu einem übertriebenen Missionseifer und zu Zwangstaufen führte, um Heiden vor der Verdammung zu bewahren; und sie stürzte auch Missionare in tiefe Konflikte: »Waren sie bei ausbleibendem Missionserfolg etwa an der Verdammung der Nichtgetauften mitschuldig? Waren die ungetauften Vorfahren, die als Ahnen besonders in Asien und Afrika verehrt wurden, zu den Verdammten zu zählen?«<sup>53</sup>

Zum exklusivistischen Denken gehört auch die allgemeine Betrachtung der neuentdeckten Religionen als »unentschuldbaren, teuflischen Götzendienst« und *falsa religio*, wie dies in der Frühen Neuzeit in allen christlichen Konfessionen üblich war. Aus vielen biblischen Stellen spricht nach der »Mosaischen Unterscheidung« (Jan Assmann) der Zorn des eifersüchtigen Gottes gegen Polytheismus und Götzendienst, die für die Wurzel aller Übel gehalten werden (vgl. u. a. Weish 13,1-9, Ps 96,5 und Röm 1,18-23).<sup>54</sup> In der Gründungsbulle der Propaganda 1622 sind die Heiden genauso »beklagenswert im Irrtum befangene Schafe« (*oves miserabiliter errantes*) wie im oben zitierten Dekretale-Kommentar Innozenz' IV. von 1243.

Beim Vorverständnis der frühneuzeitlichen Mission darf man auch »die augustinische Unterscheidung«, wie ich sie nennen möchte, nicht vergessen. Der Bischof von Hippo sprach von zwei Epochen der Kirchengeschichte. In der einen, nämlich bevor mit der konstantinischen Wende im Verlauf des 4. Jahrhunderts das Christentum nach und nach unter Verbot der heidnischen Kulte zur Staatsreligion erhoben wurde, war der Kirche die Macht nicht gegeben, gegen Polytheismus und Götzen-

<sup>52</sup> Vgl. ebd., Nr. 1618 (auch Nr. 1524).

<sup>53</sup> SIEVERNICH, *Mission* (Anm. 47), 21.

<sup>54</sup> Vgl. Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

dienst mit Unterstützung des Staates vorzugehen. In der anderen Epoche kann und soll aber die Kirche die ihr verliehene Macht einsetzen. Auch die Propagandamissionare machten im Umgang mit dem Götzendienst davon Gebrauch, wenn sie in ihrem Missionsgebiet – wie etwa im alten Kongo-Reich – mit der Unterstützung der Macht rechnen konnten.<sup>55</sup>

4 *Sprachliche Anpassung.* Das Christentum ist von Anfang an durch eine Übersetzungs-, Translations- und Inkulturationsfähigkeit geprägt. Es sakralisiert keine Sprache als Evangelisierungsvehikel, sondern bringt die gute Nachricht stets in der Sprache der Adressaten, auch in der Patronats- und Propagandamission. Aus diesem Grund studierten die Missionare in beiden Bereichen die Sprachen der Missionierten, schufen die ersten – und vielfach bis heute noch gültigen – Grammatiken und Wörterbücher derselben und übersetzten die wichtigsten Gebete und Glaubensprinzipien. Der Übersetzungsprozess hatte nur dort seine Grenzen, wo es darum ging, abstrakte Fachbegriffe christlicher Gottesrede adäquat zu übertragen. So finden wir in den Katechismen und Predigtbüchern Wörter wie »Gott«, »Heiligste Dreifaltigkeit«, »Person«, »Glaube« oder »Heiliger Geist« zumeist in europäischen Sprachen. Und dennoch: Gerade im Bereich der Sprachen sind vielleicht die größten Inkulturationsleistungen christlicher Mission in den letzten 500 Jahren zu finden.

5 *Einheimischer Klerus.* Gewiss, die Propaganda hatte sich von Anfang an die Förderung des einheimischen Klerus vorgenommen, wie die Denkschriften von Ingoli oder die Instruktion von 1659, »so gute Kandidaten wie möglich zu den heiligen Weihen zu bewegen«,<sup>56</sup> zeigen. Aber auch im Bereich der Patronatsmission wurde dies als notwendig erkannt. Längst vor Ingoli hatte der Dominikaner Miguel de Benavides, erster Bischof von Nueva Segovia auf den Philippinen, in einem Traktat 1595 bedauert,<sup>57</sup> dass in Westindien in hundert Jahren kein einheimischer Priester ausgebildet werden konnte, obwohl einige Konzilien in Mexiko und Lima dies empfohlen hatten. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts findet dann ein Wandel statt, der etwa in Mexiko und auf den Philippinen zur progressiven Heranbildung vieler einheimischer Priester führte.<sup>58</sup> Aber in beiden Missionsbereichen gilt, dass man die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit berücksichtigen müsste.

So ist der Mangel an einheimischem Klerus in der *Missio Antiqua* der von der Propaganda geschickten Kapuziner im Kongo-Reich einer der großen ideologischen Widersprüche der Kongregation, vor allem wenn man bedenkt, dass Ingoli die Qualität der Missionsarbeit im spanischen

55 Vgl. Mariano DELGADO, Der Verstehenshorizont der »Missio Antiqua« der Kapuziner im Kongo-Reich (1645-1835), in: Mission Afrika: Geschichtsschreibung über Grenzen hinweg, Festschrift für Ulrich van der Heyden, hg. von Michael ECKARDT, Stuttgart 2019, 59-71.

56 KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, Christentumsgeschichte (Anm. 50), 28.

57 Vgl. Miguel de BENAVIDES, De la preparación evangélica y del modo de predicar el sancto Evangelio, hg. von Jesús GAYO, in: Unitas (Manila) 21 (1948) 145-180, 391-397, 607-621, 901-917 und 22 (1949) 169-189. Vgl. dazu Miguel Ángel MEDINA, La preparación evangélica y el modo de predicar el Santo Evangelio según Fr. Miguel de Benavides (†1605), in: Hispania christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis, Pamplona 1988, 637-658.

58 Vgl. dazu Johannes BECKMANN (Hg.), Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für P. Dr. Laurenz Kilger OSB zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden und Schülern, Schöneck-Beckenried 1950; Mariano DELGADO, Überlegungen zur Kontextualität christlicher Glaubenspredigt im kolonialzeitlichen Lateinamerika, in: Günter RISSE/Klaus VELLGUTH (Hg.), Denken, das Weite atmet. Text und Kontext in der Theologie, Ostfildern 2017, 65-81; DERS., Kleine Kirchengeschichte der Philippinen, in: ZMR 105 (2021) 134-158.

Weltreich gerade wegen des Fehlens einheimischer Geistlicher scharf kritisierte. Aber nicht einmal in den anderen Regionen der Propaganda wurde ihre Programmatik wirklich umgesetzt: Wie viele »einheimische« Bischöfe aus Asien oder Afrika nahmen am Ersten Vatikanischen Konzil teil? Die Enzyklika *Maximum illud* (30.5.1919) ist in gewisser Weise die Anerkennung eines Scheiterns und gleichzeitig ein Weckruf, um daran zu erinnern, dass sich die Zeiten geändert haben und der einheimische Klerus endlich gefördert werden muss. Nur dank dieser Enzyklika und nicht der Programmatik der Propaganda im 17. Jahrhundert wird die Präsenz einheimischer Bischöfe aus Asien oder Afrika beim Zweiten Vatikanischen Konzil möglich, das für Karl Rahner bekanntlich »der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche« gewesen ist.<sup>59</sup>

Und bei der Instruktion von 1659 ist auch die Kritik von Josef Schmidlin zu berücksichtigen, wenn man Theorie und Praxis vergleicht: Die Anweisung wurde so umgesetzt, dass die Einheimischen nie über den Europäern standen. Einen Missionsbezirk konnten sie leiten, »wenn nur einheimische Priester da waren«. <sup>60</sup> Tatsächlich war der einheimische Klerus in den Regionen der Propaganda – genauso wie in der Patronatsmission in Mexiko und auf den Philippinen – ein zweitklassiger Klerus, der als Mitarbeiter der Europäer verstanden wurde.

**6 Blindheit gegenüber der Sklaverei der Schwarzen.** Dies ist ein gemeinsamer blinder Fleck der Patronats- und der Propagandamission. Die feierlichen Worte von Paul III. in den bereits erwähnten Dokumenten *Pastorale officium* (29.5.1537) und *Sublimis Deus* (2.6.1537), mit denen er die Sklaverei verbietet »ungeachtet all dessen, was früher in Geltung stand und etwa noch entgegensteht«, das nun als »null und nichtig« erklärt wird,<sup>61</sup> beziehen sich nur auf die Indianersklaverei. Zu einer deutlichen Verurteilung der Sklaverei der Schwarzen und des transatlantischen Sklavenhandels kommt es erst durch Gregor XVI. im Apostolischen Schreiben *In Supremo Apostolatus* (3.12.1839). Wenn dieser Papst darin auf Pius II. (1462), Paul III. (1537), Urban VIII. (1639) und Benedikt XIV. (1741) verweist, welche die Praxis verurteilt hätten, »Indianer, Neger und andere Unglückliche zu Sklaven zu machen oder andere bei diesem unwürdigen Tun zu unterstützen, indem sie mit den von ihnen zu Sklaven gemachten einen Handel anfangen oder diesen ausbauen«, <sup>62</sup> so galt dies nur für die Indianer oder die »getauften« Schwarzen, wie Nicole Priesching nachgewiesen hat.<sup>63</sup> Ähnliches gilt für die Stellungen der Propaganda von 1684 und 1686. Es stimmt, dass nicht zuletzt dank des Werkes *De instauranda Aethiopia salute* (1627) des Jesuiten Alonso de Sandoval die Seelsorge

**59** Karl RAHNER, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Schriften zur Theologie 14, Zürich 1980, 287-302, 288.

**60** Josef SCHMIDLIN, Katholische Missionslehre im Grundriss, Münster 1923, 311.

**61** DELGADO (Hg.), Gott (Anm. 2), 152.

**62** Arthur UTZ/Brigitta Gräfin VON GALEN (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), Aachen 1976, 409.

**63** Nicole PRIESCHING, Die Verurteilung der Sklaverei unter Gregor XVI. im Jahr 1839. Ein Traditionsbruch?, in: Saeculum 59 (1/2008) 143-162; DIES., Sklaverei im Urteil der Jesuiten. Eine theologiegeschichtliche Spurensuche im Collegio Romano, Hildesheim u. a. 2017; DIES./Heike GRIESER (Hg.), Theologie und Sklaverei von der Antike bis in die frühe Neuzeit, Hildesheim u. a. 2016.

an den schwarzen Sklaven intensiver wahrgenommen wurde. Aber genauso stimmt es, dass die Sklaverei als solche kaum in Frage gestellt wurde und Missionare in beiden Missionsbereichen (Patronat und Propaganda) sich schwarzer Sklaven bedienten.

Die Patronatsmission und die Propagandamission teilten die missionsmethodische »Denkform«, und die erste war nicht schlechter als die zweite. Im Gegenteil: eine kritische Missionswissenschaft wird das paradoxe Faktum berücksichtigen müssen, dass man im Wirkungsbereich des spanischen (und portugiesischen) Patronats keine antirömischen Affekte geschürt hat; vielmehr sind daraus überaus Rom treue und leidenschaftlich katholische Nationen mit einer lebendigen Volksfrömmigkeit (diese ist immer Ausdruck einer gewissen »Akkommodation«) hervorgegangen, die die heutige Gestalt der katholischen Kirche prägen.

#### 4 Auf dem Weg zu einem Papsttum als Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der Evangelisierung

Erst mit dem Wandel beim Zweiten Vatikanischen Konzil – ausgedrückt etwa in *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, aber auch in den großen Konstitutionen und in anderen Texten<sup>64</sup> – haben wir es wirklich mit einer neuen missionarischen Denkform zu tun. Der konziliare Wandel zeigte sich auch durch die Namensänderung der Propaganda in »Kongregation für die Evangelisierung der Völker« (1967). Die neue Denkform mit der Betonung der Heilsmöglichkeit (vgl. *Lumen gentium* 16 und *Gaudium et spes* 22) ohne ausdrückliche Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, auf Wegen, die nur Gott kennt, mit der Befürwortung des Dialogs mit anderen Konfessionen, Religionen sowie mit allen Menschen guten Willens als Daseinsform der Kirche in unserer Zeit, mit der Verteidigung der Religionsfreiheit und dem Respekt vor dem Wahren und Heiligen in anderen Religionen und mit der Befürwortung einer samaritanischen Kirche führte zunächst zum missionarischen Defätismus. Darauf reagiert das Papsttum seit *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) mit verschiedenen Dokumenten, in denen der bleibende Wert der Mission angesichts der Anfechtungen der Zeit verteidigt wird. Auch wenn manche dieser Texte – wie *Redemptoris Missio* (7.12.1990) und *Dominus Iesus* (6.8.2000)<sup>65</sup> – zuweilen restaurativ klingen, so sind sie alles in allem Ausdruck dafür, dass das Papsttum auf der 1537 mit *Sublimis Deus* eröffneten

64 Vgl. Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Johannes SCHÜTTE (Hg.), Mission nach dem Konzil, Mainz 1967, 21-47 (abgedruckt in: ZMR 89 [2005] 243-262).

65 Kritisch zu *Redemptoris Missio* vgl. Walbert BÜHLMANN, Evangelisierung gestern – heute – morgen, in: Paulus GORDAN (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492-1992), Graz 1993, 79-99, 97. Kritisch zu *Dominus Iesus* vgl. Hans WALDENFELS, Dominus Iesus und das Heil in den Religionen, in: DERS., Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III, Bonn 2004, 409-428, 427-428.

und 1622 mit der Gründung der Propaganda vertieften Spur unter den Bedingungen unserer Zeit marschieren will: Es versteht sich dezidiert als Hüter der Menschheitsfamilie (vgl. *Fratelli tutti* vom 3.10.2020) und Promotor der Evangelisierung (vgl. *Evangelii gaudium* vom 24.11.2013) auf dem Boden der Denkform des Zweiten Vatikanischen Konzils, die, um es mit dem bedeutenden Missionswissenschaftler Walbert Buhlmann zu sagen, von einem Ja Gottes zur Vielfalt der Schöpfung, zur Würde des Menschen und zum Heil aller Hoffenden geprägt ist.<sup>66</sup>

Die neue Kurienreform mit Umwandlung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in ein »Dikasterium für die Evangelisierung« unter der direkten Leitung und Verantwortung des Papstes<sup>67</sup> als erstes und wichtigstes Dikasterium signalisiert zudem deutlich, dass die Evangelisierung als die wesentliche Eigenschaft der Kirche »Chefsache« sein soll. Wir wissen noch nicht, zu welcher Dynamik diese neue Struktur führen wird, aber damit ist zumindest ein neues Signal für die Rolle des Papsttums gesetzt.

Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Propaganda, der abgesehen von seiner Fixierung auf die vermeintlichen Schattenseiten der spanischen Patronatsmission um eine aktivere Rolle des Papsttums bei der Evangelisierung bemüht war, betonte vor dem Konklave 1644 in einer Denkschrift »über die Aufgaben des kommenden Papstes« (wenn auch eingerahmt im ihm teuren, heute aber überwundenen Papalismus und Missionsrecht des 13. Jahrhunderts), dass die Evangelisierung die eigentliche Aufgabe des Papstes ist, »weil er der Herr der Ernte ist, von dem man erwartet, dass er die Arbeiter aussendet [Mt 9,38]. Denn nur er hat die Vollmacht und die Jurisdiktion über die ganze Welt und soll Christus, unseren Herrn, nachahmen, der die heiligen Apostel in die ganze Welt aussandte, sein heiliges Evangelium zu predigen.«<sup>68</sup>

Eine gute Missionstheologie würde heute eher sagen: Der Herr der Ernte ist Christus selbst, und das Papsttum hat kein Monopol über die christliche Mission auf der ganzen Welt erhalten. Aber es hat die vorrangige Aufgabe, seine Autorität und sein Ansehen als Hüter der Menschheitsfamilie und Promotor der Evangelisierung auf dem Boden der Theologie des Konzils zu gebrauchen, d. h. wissend um die engste Verbundenheit der Kirche »mit der Menschheit und ihrer Geschichte« (GS 1) sowie in der Absicht, das Werk des gütigen und »von Herzen« demütigen Jesus (Mt 11,29) »selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (GS 3). ◆

<sup>66</sup> Vgl. BÜHLMANN, Evangelisierung (Anm. 65), 92-98; vgl. auch DERS., Passato e futuro della evangelizzazione, in: SCPFMR 3/2, 578-614, 601-605.

<sup>67</sup> Vgl. *Praedicate Evangelium* (19.3.2022), Art. 54, in: 2022 0319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.pdf (vatican.va) (22.8.2022).

<sup>68</sup> GRISAR, Francesco Ingoli (Anm. 45), 321.



**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**  
Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

# I Mission, Entwicklung und Geschwisterlichkeit



---

# Verkündigung, interreligiöser Dialog und Geschwisterlichkeit

von Miguel Ángel Cardinal Ayuso Guixot MCCJ

## Zusammenfassung

Das Dokument *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (1991), das Dokument *über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt* (2019) und die Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) zeigen einen gemeinsamen Plan, der drei miteinander verbundene Themen hervorhebt: Verkündigung, interreligiöser Dialog und Geschwisterlichkeit. Der interreligiöse Dialog zwingt die Kirche dazu, ihre Identität neu zu entdecken, indem sie sich ständig zu einer offenen und missionarischen Kirche umwandelt. Ohne ihre eigene Identität zu verleugnen und ohne das Gewissen zu zwingen, muss die christliche Mission den Dialog mit den anderen Religionen führen, in der Überzeugung, dass dies zur universellen Geschwisterlichkeit und zur Erhaltung des Friedens beiträgt.

## Schlüsselbegriffe

→ Dialog  
→ Offene Kirche  
→ Geschwisterlichkeit

## Abstract

The document *Dialogue and Proclamation: Reflections and orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (1991), the *Document on Human Fraternity. For World Peace and Living Together* (2019) and the Encyclical *Fratelli tutti* (2020) exhibit a common plan that highlights three interconnected themes: proclamation, interreligious dialogue and kinship. Interreligious dialogue compels the Church to rediscover her identity in continuous conversion towards becoming an open and missionary Church. Without denying its own identity and without forcing consciences, the Christian mission must dialogue with other religions, convinced that this contributes to universal kinship and the maintenance of peace.

## Keywords

→ Dialogue  
→ Open church  
→ Kinship

## Sumario

El documento *Diálogo y Anuncio: Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio de Jesucristo* (1991), el *Documento sobre la fraternidad humana. Por la paz mundial y la Convivencia común* (2019) y la Encíclica *Fratelli tutti* (2020) muestran un plan común que destaca tres temas interconectados: el anuncio, el diálogo interreligioso y la fraternidad. El diálogo interreligioso obliga a la Iglesia a redescubrir su identidad en continua conversión hacia una Iglesia abierta y misionera. Sin negar su propia identidad y sin forzar las conciencias, la misión cristiana debe dialogar con las demás religiones con la convicción de que ello contribuye a la fraternidad universal y al mantenimiento de la paz.

## Palabras clave

→ Diálogo  
→ Iglesia abierta  
→ Fraternidad

---

Mit großer Freude habe ich die Einladung meines Freundes Mariano Delgado angenommen, einen Beitrag zu dieser Sonderausgabe der *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (ZMR) beizusteuern, die anlässlich des 400. Jahrestages der Gründung der Kongregation *De Propaganda Fide* (heute Dikasterium für die Evangelisierung) erscheint.

## 1 Einleitung

Ich gehöre einer Missionskongregation an, jener der Comboni-Missionare vom Heiligsten Herzen Jesu (MCCJ). Während fast zwei Jahrzehnten habe ich die bereichernde Erfahrung machen dürfen, als Missionar im Niltal (Ägypten und Sudan) zu arbeiten und christliche Gemeinschaften auf ihrer Pilgerreise des Glaubens in einem Kontext mit einer islamischen Mehrheit zu begleiten. Diese Erfahrung des »Dialogs des Lebens« und des Zeugnisses mit muslimischen Brüdern und Schwestern hat mich zutiefst von der Bedeutung des Dialogs und der Verkündigung überzeugt. Dies erfordert, dass unser Leben von geschwisterlicher Liebe zu allen und von herzlicher Freundschaft und Aufrichtigkeit mit Menschen anderer Religionen durchdrungen ist.

Ich bin daher dankbar für die Initiative dieser Sonderausgabe der ZMR, die mir als Präsident des Dikasteriums für den Interreligiösen Dialog eine ausgezeichnete Gelegenheit bietet, meine Überlegungen über Evangelisierung und interreligiösen Dialog zu vertiefen.

Erlauben Sie mir an dieser Stelle ein paar Worte über das genannte Dikasterium. Es handelt sich um ein Dikasterium der römischen Kurie, das 1964 von Paul VI. (damals noch als »Päpstlicher Rat«) gegründet wurde, also noch vor der Verkündigung der Konzils-erklärung *Nostra aetate* (1965) und dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wie Papst Franziskus gesagt hat, hat man damals schon wahrgenommen, dass es heute einer aufgeschlossenen Kirche bedürfe, die mit der Welt und insbesondere mit den Angehörigen anderer Religionen in Dialog trete.

Seitdem sind fast 60 Jahre vergangen, und der von der katholischen Kirche geförderte interreligiöse Dialog hat trotz aller Schwierigkeiten und Missverständnisse nie aufgehört. Viele Begegnungen und wichtige Momente haben unsere Arbeit geprägt. Die gesamte Tätigkeit des Dikasteriums ist geprägt vom Zeugnis und von der Förderung der Begegnung, des Respekts und der Suche nach Frieden, sowohl auf institutioneller Ebene als auch durch persönliche Freundschaft, die aus Nähe, Teilnahme und Nachbarschaft besteht.

Ich werde daher auf das Dokument *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (1991), auf das *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt* (2019) und auf die Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) eingehen. Obwohl sie eng miteinander verbunden sind, unterscheiden sie sich in Bezug auf ihre Entstehung, ihren Charakter und ihren Inhalt, aber sie weisen einen roten Faden auf, von dem ich drei Aspekte hervorheben möchte: Verkündigung, interreligiöser Dialog und Geschwisterlichkeit. Es handelt sich um drei miteinander verknüpfte Elemente, die den Evangelisierungsauftrag der Kirche betreffen.

1 Vgl. Pro Dialogo, 167 (LVI) 2021/1.

2 DA, Nr. 2. Hier zitiert nach:  
PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-  
RELIGIÖSEN DIALOG /KONGREGATION  
FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER  
VÖLKER, Dialog und Verkündigung.

Überlegungen und Orientierungen  
zum interreligiösen Dialog und zur  
Verkündigung des Evangeliums  
Jesu Christi (19. Mai 1991). Hg. vom  
SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN  
BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1991.

## 2 Verkündigung und Dialog unterstützen und fördern sich gegenseitig

Zunächst möchte ich mich auf das Dokument *Dialog und Verkündigung* beziehen. Es ist das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und wurde am 19. Mai 1991 anlässlich des 25. Jahrestages der Erklärung *Nostra Aetate* veröffentlicht, um der Offenheit und Sensibilität des Konzils gegenüber anderen Religionen Kontinuität zu verleihen. 2021 wurde der 30. Jahrestag gefeiert.<sup>1</sup>

Die Zusammenarbeit zwischen den beiden vatikanischen Dikasterien macht deutlich, dass auf der terminologischen Ebene eine Klärung des Verhältnisses zwischen Mission und Dialog stattgefunden hat: »Verkündigung und Dialog werden beide, je an ihrem Ort, als sich ergänzende Elemente und authentische Formen des einen Evangelisierungsauftrages der Kirche betrachtet.«<sup>2</sup> Der Dialog ist keine Vorbereitungsphase für die eigentliche Evangelisierungsmission der Kirche, sondern ein Weg, um diese Mission zu erfüllen, und manchmal der einzig mögliche.

Das Dokument *Dialog und Verkündigung* war ein mutiges Dokument und ist aktueller denn je, weil es klar und unerschrocken ein sehr heikles, aber zugleich unumgängliches Thema anspricht: das Verhältnis zwischen Dialog und Verkündigung; und es klärt in korrekter Weise die Bedeutung, die diese Begriffe für die Kirche heute haben, ihre Auswirkungen auf das Leben der Kirche, auf ihre Beziehung zur Welt und vor allem zu anderen religiösen Erfahrungen.

Welchen Sinn macht es für die Kirche, einen Dialog ohne Verkündigung zu führen? Was ist der Zweck des Dialogs?

In der Tat müssen wir feststellen, dass Dialog und Verkündigung, Zeugnis und Verkündigung zusammengehören, und das ist es, was das Dokument sehr gut beschreibt und was es heute noch relevanter macht. Die Verkündigung ist notwendig für den Dialog. Ein freundlicher, aufrichtiger und offener Dialog setzt voraus, dass man sich seiner selbst und seiner Identität klar bewusst ist. Und nur mit einer klaren und definierten Identität wird es möglich sein, seinem Gesprächspartner mit Freiheit und Respekt, ohne Komplexe oder Ängste, mit Freundschaft und Aufrichtigkeit zu begegnen.

Die Grundlage für das Engagement der Kirche für den Dialog ist nicht nur anthropologisch, sondern vor allem theologisch. Gott hat der Menschheit in einem langjährigen Dialog das Heil angeboten und bietet es auch weiterhin an. In der Dynamik der göttlichen Initiative muss auch die Kirche mit allen Menschen in einen Heilsdialog treten.

In dieser heilsgeschichtlichen Perspektive ist die Kirche auch aufgerufen, mit den Gläubigen anderer Religionen in einen Dialog zu treten.

Das Dekret *Ad Gentes*, das die Jünger Jesu dazu auffordert, »die Menschen, unter denen sie leben und mit denen sie umgehen, [zu] kennen« und mit ihnen »in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch« zu stehen (AG 11), stellt die missionarische Aufgabe der Kirche in den weiten Horizont des universalen Heilsplans Gottes für die Menschheit: »Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht« (AG 9).

In diesem Dialog des Heils sind Christen und andere aufgerufen, zusammenzuarbeiten. Der interreligiöse Dialog zielt nicht nur auf gegenseitiges Verständnis und freundschaftliche Beziehungen ab. Er erreicht eine viel tiefere Ebene, nämlich die des Geistes selbst, wo Austausch und Teilhabe in einem gegenseitigen Zeugnis von dem, was der andere glaubt, und

in einer gemeinsamen Erkundung der religiösen Überzeugungen des anderen bestehen. Durch den Dialog werden Christen und andere eingeladen, die religiösen Dimensionen ihres Engagements zu vertiefen und mit zunehmender Aufrichtigkeit auf den persönlichen Ruf Gottes zu antworten. Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs erfordert, dass wir uns mit der Fülle unseres Glaubens darauf einlassen. Christen, die sich bemühen, ihre eigene Identität zu bewahren, müssen bereit sein, von anderen Gläubigen die positiven Werte ihrer eigenen Traditionen zu lernen und zu übernehmen. Durch den Dialog verkündet die Kirche das Evangelium nicht nur, sondern lebt es auch, indem sie sich bereit erklärt, nicht nur zu erkennen, was Gott im religiösen Leben der Nichtchristen wirkt, sondern auch von ihnen Anregungen zu nehmen, um das Evangelium immer authentischer zu leben. Daher sind Dialog und Verkündigung beide legitim und notwendig, eng miteinander verbunden, aber nicht austauschbar.

Der interreligiöse Dialog geht von der Realität aus; er leugnet nicht die Probleme und die gegenseitigen Ängste, aber er lässt sich auch nicht von ihnen überwältigen; er lehnt jede Form von Gewalt ab; er versucht um jeden Preis, den anderen zu verstehen, ohne seine Meinung unbedingt zu teilen; er will nicht überzeugen oder bekehren, sondern respektieren und respektiert werden. Es wird nicht behauptet oder angenommen, dass wir alle gleich sind. Der Dialog leugnet nicht unterschiedliche religiöse und kulturelle Identitäten. Die Leugnung von Unterschieden ist typisch für den Fundamentalismus, der will, dass alle gleich sind. Der interreligiöse Dialog betrachtet Unterschiede nicht als Bedrohung, sondern versucht, sie zu verstehen.

### 3 Ein Meilenstein auf dem Weg zum interreligiösen Dialog

Als weitere Reifung des Verhältnisses zwischen Dialog und Verkündigung ist auch *Das Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt* zu sehen, das am 4. Februar 2019 in Abu Dhabi von Papst Franziskus und dem Großimam der Al-Azhar-Institution, Ahmad Al-Tayyeb, unterzeichnet wurde. Darin steht eine Erklärung, die unter Theologen die meisten Diskussionen ausgelöst hat: »Die Freiheit ist ein Recht jedes Menschen: ein jeder genießt Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit. Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat. Diese göttliche Weisheit ist der Ursprung, aus dem sich das Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein, ableitet. Deshalb wird der Umstand verurteilt, Menschen zu zwingen, eine bestimmte Religion oder eine gewisse Kultur anzunehmen wie auch einen kulturellen Lebensstil aufzuerlegen, den die anderen nicht akzeptieren.«<sup>3</sup> Es geht nicht um Relativismus, Einstimmigkeit aller Religionen oder die pluralistische Wende von Papst Franziskus, sondern darum, die göttliche Weisheit anzuerkennen, die auf geheimnisvolle Weise unter Milliarden von Menschen wirkt, die ihren Glauben außerhalb der Grenzen der Kirche leben (vgl. Weish 8,1).

<sup>3</sup> Internetadresse: Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt; unterzeichnet vom Heiligen Vater Papst Franziskus und dem Großimam von Al-Azhar, Ahmad

al-Tayyeb (Abu Dhabi, 4. Februar 2019) | Franziskus (vatican.va) (26.6.2022).

<sup>4</sup> Vgl. Dialog und Verkündigung, Nr. 28.

<sup>5</sup> Internetadresse: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/march/documents/papa-francesco\\_20210305\\_iraq-autorita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210305_iraq-autorita.html) (26.6.2022).

Im Zeichen dessen, was das Konzil für den interreligiösen Dialog bekräftigt hat, unterstreichen das Wirken des Heiligen Geistes und die erlösende Kraft Christi: a) die Einheit des Menschengeschlechts in seinem Ursprung und seinem Ziel; b) die Universalität der von Christus gewirkten Erlösung; c) das universale Wirken des Heiligen Geistes; d) die Universalität des Reiches Gottes.<sup>4</sup>

Nun, Papst Franziskus hat in seinem *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen* diesen konziliaren theologischen Rahmen nicht aufgegeben. Dies wird auch durch seine Rede bei der ersten öffentlichen Begegnung während seiner Reise in ein überwiegend schiitisches Land, den Irak, in Bagdad mit den Behörden am 5. März 2021 bestätigt: »In dieser Hinsicht ist die religiöse, kulturelle und ethnische Vielfalt, die die irakische Gesellschaft seit Jahrtausenden prägt, eine wertvolle Ressource, die genutzt werden muss, und nicht ein Hindernis, das es zu beseitigen gilt.«<sup>5</sup>

Mit anderen Worten: Für den Heiligen Vater entsteht der interreligiöse Dialog nicht abstrakt zwischen den Religionen, sondern konkret zwischen den Gläubigen, die in der Lage sind, einen dialogischen Glauben in den Mittelpunkt zu stellen, der wirklich mit der Verkündigung der »guten Nachricht« für die Menschheit übereinstimmt, die untrennbar mit der Anerkennung dessen verbunden ist, was authentisch menschlich und somit das Werk der göttlichen Weisheit ist. Am Sonntag, den 7. März 2021, sagte Papst Franziskus bei der Einführung zum »Gebet für die Opfer des Krieges« auf dem Hosh al-Bieaa (Kirchplatz) in Mossul: »Wenn Gott der Gott des Lebens ist – und das ist er –, dann ist es uns nicht erlaubt, die Brüder und Schwestern in seinem Namen zu töten. Wenn Gott der Gott des Friedens ist – und das ist er –, dann ist es uns nicht erlaubt, in seinem Namen Krieg zu führen. Wenn Gott der Gott der Liebe ist – und das ist er –, dann dürfen wir die Brüder und Schwestern nicht hassen.«<sup>6</sup>

Auch in diesen Worten können wir die Bedeutung erkennen, die dem Dialog mit Gläubigen anderer religiöser Traditionen beigemessen wird, wie es das Zweite Vatikanische Konzil gefordert hat. Eine Verkündigung und ein Dialog also, die sich gegenseitig unterstützen und nähren, wie Papst Franziskus immer wieder mit seinen Gesten und Worten bekräftigt hat.

Aus der Lektüre des *Dokuments über die Brüderlichkeit* können wir daher verstehen, dass es die Aufgabe der religiösen Führer ist, ihren jeweiligen Gemeinschaften zu helfen, die grundlegenden Elemente ihres Glaubens wiederzuentdecken, die oft durch fremde Elemente, die sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt haben, verunreinigt sind.

In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig, die eigenen Gemeinschaften zu erziehen, auch durch starke Gesten, sich gemeinsam für die Entwicklung der Gesellschaft zu engagieren und so zum Abbau von Vorurteilen und Gemeinplätzen beizutragen. Heute ist es an der Zeit, insbesondere von Seiten der religiösen Führer, das Engagement für die gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden zu unterstützen und zu fördern.

Ein interreligiöser Dialog, der die gemeinsame Verpflichtung und die gegenseitige, konkrete und wirksame Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, der alle angehören, nicht berücksichtigt, ist dazu bestimmt, ein kosmetischer Dialog zu bleiben, den niemand wirklich braucht.

<sup>6</sup> Internetadresse: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/prayers/documents/papa-francesco\\_pregchiere\\_20210307\\_preghiera-iraq.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20210307_preghiera-iraq.html) (26.6.2022).

#### 4 **Fratelli tutti:** geeint im Dienst der Geschwister- lichkeit in der Welt

Bekanntlich nimmt der Heilige Vater in der Enzyklika ausdrücklich Bezug auf das erwähnte *Dokument über die Brüderlichkeit*. Es ist, wie ich bereits mehrfach gesagt habe, ein historisches Dokument für die Gläubigen der verschiedenen Religionen sowie für alle Menschen guten Willens. Es ist die menschliche Familie, die herausgefordert und einbezogen wird. Auch wenn das Dokument selbst, wie der Heilige Vater gut erklärt hat, aus einer langen und sorgfältigen gemeinsamen Überlegung im muslimischen und katholischen Bereich entstanden ist, gibt es nichts, was nicht auch von anderen geteilt werden könnte. Papst Franziskus hat in der Enzyklika die Überlegungen zur Geschwisterlichkeit weiterentwickelt, die in dem in Abu Dhabi unterzeichneten Dokument enthalten sind und auch in der Enzyklika *Laudato si'* hervorgehoben wurden. Tatsächlich verfolgen alle drei Texte dasselbe Ziel: die Verwirklichung universeller Geschwisterlichkeit, die Überwindung und Bekämpfung des Individualismus, der Übergang von der »Globalisierung der Gleichgültigkeit« zur »Globalisierung der Geschwisterlichkeit«.

Papst Franziskus und der Großimam von Al-Azhar haben sich bei der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden, der Gewährleistung von Menschenrechten und Religionsfreiheit als Brüder gefunden. Durch eine Kultur des Dialogs, der gemeinsamen Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verständnisses ruft das Dokument zur Beendigung von Kriegen auf und verurteilt die Geißeln des Terrorismus und der Gewalt, insbesondere die religiös motivierten. »Der Glaube«, so heißt es im Vorwort, »lässt den Gläubigen im anderen einen Bruder sehen, den man unterstützt und liebt«. <sup>7</sup>

In der Erklärung gibt es zwei grundlegende Appelle, die ich hervorheben möchte: zur Religionsfreiheit und zum Dialog. In der Erklärung heißt es: »Die Freiheit ist ein Recht jedes Menschen: ein jeder genießt Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit.« <sup>8</sup> Deshalb verurteilt sie den Umstand »Menschen zu zwingen, eine bestimmte Religion oder eine gewisse Kultur anzunehmen wie auch einen kulturellen Lebensstil aufzuerlegen, den die anderen nicht akzeptieren.« <sup>9</sup> Die volle Ausübung dieser Religionsfreiheit ist möglich, wenn Muslimen und Christen in ihren eigenen Ländern die gleichen Bürgerrechte zuerkannt werden und auf eine »auf eine diskriminierende Verwendung des Begriffs *Minderheiten* verzichtet wird. Diese bringt den Samen des Gefühls der Isolation und der Minderwertigkeit mit sich; sie bereitet der Feindseligkeit und dem Unfrieden den Boden und nimmt die Errungenschaften und die religiösen und zivilen Rechte einiger Bürger weg, während sie diese diskriminiert.« <sup>10</sup> So steht es im ersten Artikel der Erklärung. Was den Dialog betrifft, so heißt es darin, dass er durch das Verständnis und die Akzeptanz des anderen nicht nur dazu beiträgt, viele wirtschaftliche, soziale, politische und ökologische Probleme zu verringern, die einen großen Teil der Menschheit bedrängen, sondern dass der Dialog unter den Gläubigen bedeutet, »sich im enormen Raum der gemeinsamen geistlichen, menschlichen und gesellschaftlichen

<sup>7</sup> Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt (Anm. 3).

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. Vgl. auch: Fratelli tutti, Nr. 5: [https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (26.6.2022).

<sup>13</sup> Fratelli tutti, Nr. 136.

<sup>14</sup> Ebd., Nr. 192.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., Nr. 129-131.

Werte zu begegnen und diese zugunsten der höchsten moralischen Tugenden einzusetzen, die von den Religionen erweckt werden; er bedeutet auch, die unnützen Diskussionen zu vermeiden.«<sup>11</sup>

Der Papst bekennt, dass er sich für seine dritte Enzyklika durch den Großimam Ahmad Al-Tayyeb und durch das Treffen in Abu Dhabi angeregt fühlte, das mit der Unterzeichnung des *Dokuments über die Brüderlichkeit* endete, in dem es heißt, dass Gott »alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen hat und sie dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben.«<sup>12</sup> Die Enzyklika schlägt vor, die großen Themen des *Dokuments über die Brüderlichkeit* zu vertiefen und auf die Bitten zu antworten, die so viele Menschen und Gruppen in der ganzen Welt an den Papst gerichtet haben.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, werde ich versuchen, die Punkte des *Dokuments über die Brüderlichkeit* hervorzuheben, die in der Enzyklika *Fratelli tutti* neunmal zitiert und wieder vorgeschlagen werden.

Im vierten Kapitel mit dem Titel »Ein offenes Herz für die ganze Welt«, das der Wahrung der Pluralität der menschlichen Kulturen und der Beziehungen zwischen ihnen gewidmet ist und mit dem Phänomen der Migration beginnt, nennt Papst Franziskus die Begegnung mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb, mit dem er seinen Blick offen auf die Welt gerichtet hat, wobei er sich insbesondere auf den Osten und den Westen konzentriert. Es wird bekräftigt, »dass die Beziehung zwischen dem Westen und dem Osten von gegenseitiger Notwendigkeit ist und weder ersetzt noch vernachlässigt werden kann, damit beide durch den Austausch und Dialog der Kulturen sich gegenseitig kulturell bereichern. Der Westen könnte in der Kultur des Ostens Heilmittel für einige seiner geistigen und religiösen Krankheiten finden, die von der Vorherrschaft des Materialismus hervorgerufen wurden. Und der Osten könnte in der Kultur des Westens viele Elemente finden, die ihm hilfreich sind, sich von der Schwachheit, der Spaltung, dem Konflikt und vor dem wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Abstieg zu retten. Es ist wichtig, den religiösen, kulturellen und historischen Unterschieden Aufmerksamkeit zu schenken, die ein wesentlicher Bestandteil in der Bildung der Persönlichkeit, der Kultur und der Zivilisation des Ostens sind. Es ist auch wichtig, die allgemeinen gemeinsamen Menschenrechte zu festigen, um dazu beizutragen, ein würdiges Leben für alle Menschen im Westen und im Osten zu gewährleisten, wobei der Rückgriff auf eine doppelte Politik vermieden werden muss.«<sup>13</sup>

Papst Franziskus bekräftigt auch das *Dokument über die Brüderlichkeit* in Kapitel V der Enzyklika, das der »besten Politik« gewidmet ist und in dem er und der Großimam Ahmad Al-Tayyeb »von den Architekten der internationalen Politik und der globalen Wirtschaft ein ernsthaftes Engagement zur Verbreitung einer Kultur der Toleranz, des Zusammenlebens und des Friedens [verlangt haben,] ein schnellstmögliches Eingreifen, um das Vergießen von unschuldigem Blut zu stoppen.«<sup>14</sup> Die »beste Politik« muss in den Dienst des Gemeinwohls gestellt werden, um eine menschliche Gemeinschaft aufzubauen, die in Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft vereint ist und Nationalismus und Populismus überwindet.

Wie aus der Lektüre des in Abu Dhabi unterzeichneten Dokuments hervorgeht, ist es in der pluralistischen Welt, in der globalisierten Gesellschaft, nicht möglich, eine Versöhnung zwischen Ost und West, Nord und Süd herbeizuführen, wenn wir nicht von einem gemeinsamen Punkt ausgehen: der Verurteilung, der Ablehnung aller Arten von Gewalt und Krieg.

Der Papst fordert uns auch auf, das Konzept des »vollen Bürgerrechts« in der Gesellschaft zu etablieren und auf die diskriminierende Verwendung des Begriffs »Minderheiten« zu verzichten,<sup>15</sup> wie es auch im *Dokument über die Brüderlichkeit* heißt.

Erforderlich ist eine Entwicklung der Solidarität aller Völker auf der Grundlage des Prinzips der Unentgeltlichkeit. Auf diese Weise werden die Länder in der Lage sein, als »eine Menschheitsfamilie« zu denken.<sup>16</sup> Der andere, der anders ist als wir, ist ein Geschenk und eine Bereicherung für alle, schreibt Franziskus, weil Unterschiede eine Möglichkeit zum Wachstum darstellen.<sup>17</sup> Eine gesunde Kultur ist eine Willkommenskultur, die es versteht, sich dem anderen zu öffnen, ohne sich selbst zu verleugnen, und ihm etwas Authentisches anzubieten. Wie bei einem Polyeder – ein Bild, das dem Papst am Herzen liegt – ist das Ganze mehr als die einzelnen Teile, aber jeder Teil wird in seinem Wert respektiert.<sup>18</sup>

Im achten und letzten Kapitel geht der Papst auf die »Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit in der Welt« ein und weist erneut darauf hin, dass die Gewalt nicht auf religiösen Überzeugungen beruht, sondern auf deren Entstellungen. Handlungen wie der Terrorismus sind also nicht auf die Religion zurückzuführen, sondern auf die falsche Auslegung religiöser Texte sowie auf eine Politik des Hungers, der Armut, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung. Der Terrorismus sollte nicht mit Geld, Waffen oder Medienberichterstattung unterstützt werden, da er ein internationales Verbrechen gegen die Sicherheit und den Frieden in der Welt darstellt und als solches verurteilt werden sollte.<sup>19</sup> Die Verurteilung von Gewalt und das Recht auf Religionsfreiheit werden im *Dokument über die Brüderlichkeit* und in der Enzyklika *Fratelli tutti* nachdrücklich bekräftigt.

Gleichzeitig unterstreicht der Papst, dass ein Weg des Friedens zwischen den Religionen möglich ist und dass es daher notwendig ist, die Religionsfreiheit, ein grundlegendes Menschenrecht für alle Gläubigen, zu garantieren.

Die Enzyklika schließt mit einer Wiederholung des »Aufrufs für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit«, den er zusammen mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb bei der brüderlichen Begegnung in Abu Dhabi formuliert hat; ein Aufruf, dem eine Erklärung über die Notwendigkeit vorausging, die Religionen von der Gewalt zu befreien, die sie in der Geschichte oft vermittelt haben: »Ebenso erklären wir mit Festigkeit, dass die Religionen niemals zum Krieg aufwiegeln und keine Gefühle des Hasses, der Feindseligkeit, des Extremismus wecken und auch nicht zur Gewalt oder zum Blutvergießen auffordern. Diese Verhängnisse sind Frucht der Abweichung von den religiösen Lehren, der politischen Nutzung der Religionen und auch der Interpretationen von Gruppen von religiösen Verantwortungsträgern, die in gewissen Geschichtsepochen den Einfluss des religiösen Empfindens auf die Herzen der Menschen missbraucht haben [...]. Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren.«<sup>20</sup> Der Papst ruft erneut dazu auf, im Namen der menschlichen Geschwisterlichkeit den Dialog als Weg, die gemeinsame Zusammenarbeit als Verhalten und die gegenseitige Kenntnis als Methode und Kriterium zu wählen. Diese kurzen Andeutungen meinerseits würden ausreichen, um die Bedeutung zu erfassen, die dem interreligiösen Dialog, angefangen beim islamisch-christlichen Dialog, bei der Entstehung der neuen Enzyklika zukommt, aber es ist gut, sich daran zu erinnern, dass *Fratelli tutti* kein Dokument über interreligiöse Beziehungen ist.

16 Vgl. ebd., Nr. 139-141.

17 Vgl. ebd., Nr. 133-135.

18 Vgl. ebd., Nr. 145-146.

19 Vgl. ebd., Nr. 282-283.

20 Ebd., Nr. 285. Vgl. auch: Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt (Anm. 3).

Papst Franziskus möchte allen eine »Kultur der Begegnung« anstelle einer »Kultur des Konflikts« vorschlagen und fördern; eine »Kultur der Integration« anstelle einer »Kultur der Ausgrenzung«; eine »Kultur des Respekts und der Fürsorge« anstelle einer »Kultur der Diskriminierung und Dämonisierung«. In dieser Hinsicht hat die Kirche, wie die Enzyklika *Fratelli tutti* mit der Enzyklika *Deus caritas est* betont, den Auftrag, »die seelischen Kräfte«<sup>21</sup> von Christen und anderen durch den Dialog zu wecken, um eine bessere Welt aufzubauen. Papst Franziskus sagt jedoch: »Wir brauchen nicht irgendwelche Abstriche zu machen oder mit unseren eigenen Überzeugungen, die uns viel bedeuten, hinter dem Berg zu halten.«<sup>22</sup> Im Gegenteil, der Dialog entspringt unserer eigenen Identität.

Nachdem er vom Projekt einer offenen Welt und eines offenen Herzens gesprochen hat, von der Notwendigkeit einer besseren Politik, einer neuen Kultur, die auf dem Dialog beruht, und nachdem er die Wege zu einer Geschwisterlichkeit, die als Begegnung verstanden wird, aufgezeigt hat, erörtert Franziskus in Kapitel VIII von *Fratelli tutti* den Beitrag, den die Religionen zum Wachstum der Geschwisterlichkeit in der Welt leisten können. Aus diesem Grund ruft er die Missionare zum interreligiösen Dialog auf, der in jüngster Zeit in großem Stil Einzug in das Missionsverständnis gehalten hat.<sup>23</sup>

*Fratelli tutti* bekräftigt den Wert der verschiedenen Religionen, der bereits im Konzilsdekret *Nostra Aetate* bestätigt wurde, und erklärt, dass ihr Wert auf der Wirklichkeit der Gotteskindschaft beruht, die alle Menschen kennzeichnet, und dass alle Religionen »einen wertvollen Beitrag zum Aufbau von Geschwisterlichkeit und zur Verteidigung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft« leisten können.<sup>24</sup>

Der interreligiöse Dialog zwingt die Kirche dazu, ihre Identität neu zu entdecken, indem sie sich kontinuierlich zu einer offenen, missionarischen Kirche wandelt, einem »Haus mit offenen Türen, weil sie Mutter ist«,<sup>25</sup> die in der Lage ist, einen vertrauensvollen und aufrichtigen Dialog mit anderen Religionen zu führen. In dieser offenen Perspektive muss die Kirche das Wirken Gottes in den Herzen der Gläubigen anderer Religionen würdigen, von denen sie nichts von dem, was in ihnen wahr und heilig ist, ablehnt (vgl. NA 2). Ohne ihre eigene Identität zu verleugnen und ohne das Gewissen zu zwingen, muss die christliche Mission den Dialog mit anderen Religionen führen, in der Überzeugung, dass dies zur universellen Geschwisterlichkeit und zur Erhaltung des Friedens beiträgt.

Der Papst, der schon oft gesagt hat, dass die Kirche nicht durch Proselytismus, sondern durch Anziehungskraft wächst, erkennt in der Geschwisterlichkeit und der kirchlichen Gemeinschaft jene Schönheit, die die evangelische Botschaft, die der Missionar den anderen vorschlägt, attraktiv macht.

Die Enzyklika enthält auch eine klare Verurteilung aller Formen von Gewalt im Namen Gottes und die Verkündigung der Religionsfreiheit, die für Minderheiten gefordert und gewährt werden muss<sup>26</sup> sowie die Anprangerung der Tatsache, dass Formen von Extremismus und Fundamentalismus bis hin zur Gewalt leider oft von der Unvorsichtigkeit religiöser Führer herrühren.<sup>27</sup> Eine kluge Rückbesinnung auf die eigenen Quellen kann helfen, den Fundamentalismus zu überwinden und den Weg des Dialogs und der Geschwisterlichkeit zu finden.

21 Vgl. *Fratelli tutti*, Nr. 276; vgl. auch *Deus caritas est*, Nr. 28.

22 *Fratelli tutti*, Nr. 282.

23 Vgl. ebd., Nr. 271-287.

24 Ebd., Nr. 271.

25 Ebd., Nr. 276.

26 Vgl. ebd., Nr. 281.

27 Vgl. ebd., Nr. 284.

## 5 Schlussfolgerung

In einem seiner *Tweets* vom 16. November 2021 schrieb Papst Franziskus: »Beim Dialog zwischen Menschen verschiedener Religionen geht es nicht nur um Diplomatie, Höflichkeit oder Toleranz. Ziel des Dialogs ist es, Freundschaft, Frieden und Harmonie zu schaffen und moralische und spirituelle Werte und Erfahrungen im Geiste der Wahrheit und der Liebe auszutauschen.«<sup>28</sup>

Die Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen sind, um authentisch zu sein, von Sorgfalt, Wertschätzung und Verständnis geprägt. Sie brauchen Sprechen und Zuhören, Wissen und gegenseitige Vielfalt. Sie brauchen persönliche Beziehungen und die Konfrontation von Meinungen bei gegenseitigem Respekt. Papst Franziskus lädt uns ein, »eine offene Welt zu schaffen«, mit dem Mut, »über uns selbst hinauszuschauen«, das heißt, »aus sich selbst heraus und zum anderen« hin zu gehen, »um eine vollere Existenz in einem anderen zu finden.«<sup>29</sup> Es reicht nicht aus, in unserer Welt und in unserer Gesellschaft zu leben, sondern *wir müssen als Geschwister leben*, »die einander annehmen und füreinander sorgen«,<sup>30</sup> und wo das Wort »Nächster« die Bedeutung einer relationalen Unentgeltlichkeit annimmt, um, wie wir sagen könnten, »Prozesse der Geschwisterlichkeit auszulösen«! Wir alle befinden uns auf einer Reise. Heute sind wir mehr denn je aufgefordert, uns für gegenseitiges Kennenlernen zu engagieren und einen aufrichtigen und angstfreien Dialog mit Menschen aus anderen Ländern, anderen Kulturen, Traditionen und Religionen zu führen.

Wir alle sind mitverantwortlich für die Mission der Kirche in der Welt und wir alle sind aufgerufen, Protagonisten des interreligiösen Dialogs zu sein. Das Lehramt von Papst Franziskus wird von der Überzeugung des Konzils genährt, dass die Religionen große Ressourcen in sich tragen, um mit allen Menschen guten Willens eine versöhnte Menschheit aufzubauen, und dass es immer einer geistlichen Friedensbewegung bedarf, die in der Lage ist, die verschiedenen religiösen Welten zusammenzuführen, ohne sie zu verwirren.

Als Gläubige, als Christen und Christinnen glauben wir, dass es zu den missionarischen Herausforderungen unserer Zeit, ja aller Zeiten gehört, Nachbarn zu werden und aufrichtige Beziehungen aufzubauen. Ohne den Anspruch zu erheben, die Welt verändern zu wollen, genügt es, wenn wir uns selbst und das, was um uns herum ist, verändern. Der heilige Charles de Foucauld verstand, dass er, um der Bruder aller zu werden, der Bruder von jemandem sein musste, von konkreten Männern und Frauen.

Papst Franziskus sagte uns: »Und wenn wir Maria betrachten, die Jesus in die Krippe legt und ihn für alle zugänglich macht, erinnern wir uns daran, dass sich die Welt nur dann verändert und sich das Leben aller nur dann verbessert, wenn wir für die anderen da sind, ohne darauf zu warten, dass sie damit anfangen. Wenn wir zu Handwerkern der Geschwisterlichkeit werden, dann werden wir in der Lage sein, die Fäden einer von Kriegen und Gewalt zerrissenen Welt neu zu weben.«<sup>31</sup>

<sup>28</sup> #DayForTolerance.

<sup>29</sup> Fratelli tutti, Nr. 88.

<sup>30</sup> Ebd., Nr. 96.

<sup>31</sup> Angelus, 1. Januar 2022. Internet-adresse: Angelus, 1. Januar 2022, Hochfest der Gottesmutter Maria | Franziskus (vatican.va) (26.6.2022).

<sup>32</sup> L'Osservatore Romano, 10.-11.1.2000, 7.

Am 10. Januar 2000 sprach Johannes Paul II. in seiner Rede vor dem Diplomatischen Korps von der Geschwisterlichkeit als Kriterium für die Beurteilung des gerade zu Ende gegangenen Jahrhunderts und fragte, ob es tatsächlich ein Jahrhundert der »Geschwisterlichkeit« gewesen sei.<sup>32</sup> Ich greife diese Frage auf und frage mich: Wird dieses Jahrhundert, in dem wir leben, das Jahrhundert der Geschwisterlichkeit sein? Ich hoffe, dass wir alle zusammen, Gläubige und Nicht-Gläubige, dieser geplagten und leidenden Welt bezeugen können: »Ja, dies ist das Jahrhundert der Geschwisterlichkeit!« ◆

*Aus dem Italienischen übersetzt von Mariano Delgado*

---

---

# Evangelisierung und ganzheitliche menschliche Entwicklung

von Michael Cardinal Czerny SJ<sup>1</sup>

## Zusammenfassung

Das Kennzeichen des Christentums in der Geschichte ist die Spannung, die sich in jedem Jünger zwischen der Erwartung des endgültigen Ereignisses der Parusie und dem konkreten Einsatz in der Welt einstellt. Die Dokumente von Papst Paul VI. *Evangelii nuntiandi* (1975) und *Populorum progressio* (1967) stellen heraus, dass wahre Entwicklung untrennbar mit den »höheren Werten der Liebe, der Freundschaft, des Gebets und der Kontemplation« verbunden ist. In *Sollicitudo rei socialis* (1987) vertieft Johannes Paul II. dieses Entwicklungskonzept: Die Zunahme des Reichtums und der Produktion materieller Güter bedeutet kein echtes Wachstum, wenn sie impliziert, dass die Menschen und Nationen das Leiden der Schwächsten ignorieren oder, noch schlimmer, ihnen die »Kosten« dieser Wohlstandssteigerung aufbürden. Benedikt XVI. fordert in *Caritas in veritate* (2009) eine stärkere Zusammenarbeit zwischen dem Markt, den Staaten und der Zivilgesellschaft. Papst Franziskus artikuliert mit *Laudato si'* (2015) scharfe Kritik am »technokratischen Paradigma«. Der Schlusssakkord dieses weitgreifenden gedanklichen Prozesses heißt: Evangelisierung und ganzheitliche menschliche Entwicklung gehen Hand in Hand.

## Schlüsselbegriffe

→ Zweites Vaticanum  
→ Evangelisierung und menschliche Förderung  
→ Solidarität  
→ Gerechtigkeit

## Abstract

The characteristic of Christianity in history is the tension that arises in each disciple between the expectation of the definitive event of the Parousia and one's concrete commitment in the world. The documents of Pope Paul VI *Evangelii nuntiandi* (1965) and *Populorum progressio* (1967) highlight that true development is inseparably linked to the »higher values of love and friendship, of prayer and contemplation.« In *Sollicitudo rei socialis* (1987), John Paul II deepens this concept of development: the increase of wealth and of the production of material goods does not signify true growth if it implies that people and nations ignore the suffering of the weakest or, even worse, impose on them the »costs« of this increase in wealth. In *Caritas in veritate* (2009), Benedict XVI calls for greater cooperation between the market, states, and civil society. Finally, Pope Francis articulates a fierce criticism of the »technocratic paradigm« in *Laudato si'* (2015). The final chord of this far-reaching thought process is the statement that evangelization and integral human development go hand in hand.

## Keywords

→ Second Vatican Council  
→ Evangelization and fostering humanity  
→ Solidarity  
→ Justice

## Sumario

El sello del cristianismo en la historia es la tensión que surge en cada discípulo entre la expectativa del acontecimiento final de la parusía y el compromiso concreto en el mundo. Los documentos del Papa Pablo VI *Evangelii nuntiandi* (1975) y *Populorum progressio* (1967) subrayan que el verdadero desarrollo es inseparable de los »valores superiores del amor, la amistad, la oración y la contemplación«. En *Sollicitudo rei socialis* (1987), Juan Pablo II profundiza este concepto de desarrollo: el aumento de la riqueza y de la producción de bienes materiales no significa un verdadero crecimiento si implica que las personas y las naciones ignoren el sufrimiento de los más débiles o, peor aún, les impongan los »costes« de este aumento de la riqueza. Benedicto XVI, en *Caritas in veritate* (2009), pide una mayor cooperación entre el mercado, los Estados y la sociedad civil. Por último, el Papa Francisco articula una aguda crítica al »paradigma tecnocrático« en *Laudato si'* (2015). El acorde final de este proceso de pensamiento de largo alcance es: la evangelización y el desarrollo humano integral van de la mano.

## Palabras clave

→ Vaticano II  
→ Evangelización y promoción humana  
→ Solidaridad  
→ Justicia

---

## 1 Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu beginnen: Die Kirche wird durch die Entwicklung des sozialen Lebens bereichert

Getreu dem Auftrag, den sie vom Herrn Jesus erhalten hat (vgl. PP 12), hat sich die katholische Kirche stets bemüht, Männer und Frauen jeden Alters über die Notwendigkeit zu unterrichten, das gesellschaftliche Leben mit dem Sauerteig des Evangeliums zu säuern (Mt 13,33). Dies zeigt, dass das *Kerygma* von der ersten Verkündigung an »einen unausweichlich sozialen Inhalt hat: Im Zentrum des Evangeliums steht das Leben in der Gemeinschaft und das Engagement für andere. Der Inhalt der ersten Verkündigung hat eine unmittelbare moralische Auswirkung, deren Zentrum die Nächstenliebe ist« (EG 177). Dies bezieht sich unmittelbar auf das Geheimnis der Menschwerdung, das heißt auf die Person Christi und seine Sendung: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, den Armen eine gute Nachricht zu verkünden, den Gefangenen die Entlassung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, die Bedrängten in Freiheit zu setzen, das gute Jahr des Herrn zu verkünden« (Lk 4,18-19). Das *Heute*, das Jesus verkündet, hallt im *Heute der Kirche* nach. Andererseits sind die Worte Christi direkt den Propheten Israels entnommen, einer Vergangenheit, die nie vergangen ist: Ihre Anprangerung der Ungerechtigkeit, des Nicht-Hörens, das Herzen aus Stein hervorbringt, und die Verheißung einer Welt, in der Recht und Gerechtigkeit gelten, definieren die messianische Erwartung und die Konturen des Heils. Die Apostelgeschichte und die anderen Texte des Neuen Testaments beschreiben die Entstehung einer neuen Bruderschaft, die soziologisch und historisch beispiellos ist: In ihr werden die ersten Früchte der eschatologischen Vollendung bekundet.

Bereits in den Schriften der Kirchenväter finden sich grundlegende Lehren über Gerechtigkeit, die Würde der Arbeit und den Umgang mit dem Reichtum. Es genügt, an Klemens von Alexandrien, Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Ambrosius von Mailand und Augustinus zu erinnern, deren Lehrwerke und Predigten von einer glühenden Leidenschaft für die Verteidigung der Armen und Unterdrückten zeugen: Die katechetische Unterweisung wird von einer prophetischen Anprangerung sozialer Missstände in der Absicht begleitet, den Getauften jeden Bereich des individuellen, sozialen und politischen Lebens als »Acker« zu zeigen, auf dem der gute Samen des Wortes Gottes gesät werden kann.

Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass sich die kirchliche Soziallehre als organisches Wissen herausgebildet hat, ausgehend von den dramatischen Herausforderungen der industriellen Revolution und als Frucht der Überlegungen, des bürgerlichen Engagements und des kirchlichen Zugehörigkeitsgefühls der vielen Getauften, die der so genannten »katholischen Bewegung« des 19. Jahrhunderts ihre Form gegeben hat. Aus diesem mutigen Engagement und einem ähnlichen Verständnis des Evangeliums »von unten« reiften dann die großen Enzykliken der Pontifexes des 19. und 20. Jahrhunderts: *Rerum novarum* von Leo XIII. (1891), *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931) und *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963). In diesem Wettstreit des Engagements und der Analyse, an dem Laien, Ordensfrauen und -männer, Priester, Bischöfe und Päpste teilnahmen, wurden die Grundlagen für etwas gelegt, das als echter historischer Wendepunkt in der Herangehens-

1 Ich bin Herrn Professor Christian Barone sehr dankbar für den von ihm erstellten Artikelentwurf.

weise der katholischen Kirche an soziale Probleme anerkannt werden kann. Der innovative Reichtum dieser Erfahrung hat in der Tat das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils vorbereitet und ist in es eingeflossen. Das Konzil wollte die defensive Haltung, die die turbulenten Beziehungen zwischen Kirche und Moderne bis dahin geprägt hatte, endgültig überwinden und das Selbstverständnis der Kirche in Bezug auf den Menschen neu begründen.

Insbesondere angesichts der vielfältigen Möglichkeiten, die das Aufkommen der Moderne bietet, ohne jedoch ihre Zweideutigkeiten und Widersprüche zu verschweigen, hielt es das Konzil für dringend geboten, dass sich die Kirche verstärkt darum bemüht, alle Bereiche der gesellschaftlichen Existenz im Licht Christi zu deuten. Der ständige und rasche Wandel in den Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen den Völkern veranlasste die Konzilsväter, sich mit der Durchsetzung der Gerechtigkeit und der Verwirklichung des Friedens auf Weltebene zu befassen.

Insbesondere die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat ein Bewusstsein zum Ausdruck gebracht, das die Einsicht in die offenbarte Botschaft vertieft hat: Nach den Schrecken der Weltkriege verstand die Kirche die Notwendigkeit, die Verteidigung der Menschenrechte und die Entwicklung der Völker als Hauptziele zu verfolgen, um einen wirklichen Fortschritt, eine Erneuerung der Menschheit und der Beziehungen zwischen den Völkern anzuregen. In dem Dokument werden die *Person* und die *Gesellschaft* als die beiden Polaritäten ausgemacht, von deren »gegenseitiger Abhängigkeit« das Streben nach dem Gemeinwohl abhängt. Einerseits wird also die menschliche Person – deren grundsätzliche Offenheit zur Sozialität das Konzil hervorhebt – als »Wurzelgrund [...], Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen« (GS 25) bezeichnet; auf der anderen Seite die soziale Ordnung, die »in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden [muss]« (GS 26).

Die zentrale Aussage der Konstitution *Gaudium et spes* betrifft insbesondere »das Bewußtsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie die ganze Dingwelt überragt und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist« (GS 26), gestützt auf die Glaubenswahrheit, wonach »alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben« (GS 29).

Das Konzil bekräftigt die Würde der Person und die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen und spricht sich gegen »jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion« aus, wobei es darauf hinweist, dass jede Verletzung als dem Plan Gottes zuwiderlaufend angesehen werden muss (vgl. GS 29).

Nach der Festlegung dieses Fixpunktes umreißt das Zweite Vaticanum in kurzen, dicht gesetzten Pinselstrichen die »Themen«, über die die Verkündigung des Evangeliums bei ihrer Ausbreitung in den Kulturen und in der Welt eine Bestätigung und Überprüfung suchen muss. Mit anderen Worten: Es wird davon ausgegangen, dass die Verkündigung des Evangeliums ein entschiedenes Engagement für die Förderung des Menschen und die Verteidigung der Menschenwürde mit sich bringt.

Positiv ausgedrückt:

»Es muss also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit,

guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen« (GS 26).

Im negativen Sinne bedeutet es, Stellung zu beziehen gegen alles,

»was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird« (GS 27).

Das Konzil nennt insbesondere die Achtung und die Liebe zu allen, auch zu denen, »die in sozialen, politischen und sogar religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir« (GS 28), als die »inneren« Dispositionen, mit denen die Getauften aufgerufen sind, die Wahrheit Christi zu bezeugen; während die »äußeren« Haltungen, die notwendig sind, um das Evangelium in Taten zu verkünden, die Nähe und der Dienst sind, das heißt die in Werke umgesetzte Liebe (vgl. GS 27).

Ohne Angst vor der Moderne erkennt die Pastoralkonstitution die Fähigkeit der Menschheitsfamilie an, die Welt durch ihr eigenes Handeln zu gestalten (vgl. GS 34), und schätzt die Autonomie der geschaffenen Wirklichkeiten (vgl. GS 36), wobei sie den Fleiß des Mannes und der Frau in den Mittelpunkt stellt: Die positiven Elemente, die aus der Vielfalt und dem Reichtum der Kulturen, aus der Forschung und dem Fortschritt der wissenschaftlichen Disziplinen, aus der Arbeit und dem Fleiß des menschlichen Genies hervorgehen, tragen dazu bei, den Heilswillen Gottes für die Menschheit zu manifestieren. All dies führt zu der Schlussfolgerung: »Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben« (GS 44).

## **2 *Evangelii nuntiandi* und *Populorum progressio*: die Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung**

Das Kennzeichen des Christentums in der Geschichte ist die Spannung, die sich in jedem Jünger zwischen der Erwartung des letztendlichen Ereignisses der *Parusie* und dem konkreten Einsatz in der Welt einstellt. Ein Glaube, der dem Leben, der Wirklichkeit und der Kultur zugrunde liegt, ist unmittelbar auch aktive Nächstenliebe, das heißt eine Praxis der Liebe, die dem anderen begegnet. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses beruht auf der Fähigkeit, den Glauben in Hingabe umzusetzen, sich in die Gegenwart zu vertiefen, ohne dabei den kommenden Christus aus den Augen zu verlieren.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat bereits festgestellt, dass »diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben [...] zu den schweren Verirrungen unserer Zeit« gehört (GS 43). Wir müssen den Gegensatz zwischen dem Glauben und der Förderung der Gerechtigkeit korrigieren, der die Spiritualität ihres Inhalts entleert und alle Aktivitäten säkularisiert. In diesem Sinne hat Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (1965) das Volk Gottes auf die Frage aufmerksam gemacht: »Wie könnte man in der Tat das neue

Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern?» (EN 31). Die Enzyklika unterstreicht die tiefe Verbindung zwischen der Evangelisierung und der Förderung des Menschen, die sich daraus ergibt, dass sich das Evangelium nicht abstrakt an den Menschen wendet, sondern an konkrete Personen, die durch einen konkreten historischen und kulturellen Kontext bedingt sind, in dem es sowohl Grenzen als auch Entfaltungsmöglichkeiten auf sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ebene gibt.

Paul VI. behauptet nämlich, dass die theologische Reflexion nicht ohne ein angemessenes anthropologisches Werturteil auskommen kann: Um Christus zu verkünden, muss man sich der Ungerechtigkeiten bewusst sein, die es zu bekämpfen gilt, und der Gerechtigkeit, die in der Welt wiederhergestellt werden muss. Damit hat der Papst der Kirche ein Kriterium für die Überprüfung ihrer Glaubenshermeneutik an die Hand gegeben. Ein Glaube, der sich dem Kontakt mit der Wirklichkeit, der Praxis der Nächstenliebe und der Förderung der Gerechtigkeit entzieht, verfällt dem Idealismus und verkommt zu einer innerlich leeren doktrinären Option. Aus diesem Grund warnt *Evangelii nuntiandi* sowohl davor, die Verkündigung des Evangeliums der Förderung des Menschen entgegenzusetzen (vgl. EN 32-34), als auch davor, die Reform der ungerechten Strukturen von der Bekehrung des Herzens auf persönlicher Ebene zu trennen (vgl. EN 36).

Das lehrhafte Element wird oft mit der Bewahrung von Bräuchen und Traditionen identifiziert, die mit einem absoluten Wahrheitscharakter ausgestattet sind, während das pastorale Element als eine Reduzierung der Wahrheit auf die Gegenwart und damit als Anpassung an die weltliche Mentalität betrachtet wird. Auf diese Weise wird jedoch die Reflexion über den Glauben vom tatsächlichen Leben des Gläubigen abgekoppelt und die Orthodoxie von der Orthopraxis getrennt. Auf der einen Seite droht also eine hartnäckige Sklerotisierung, auf der anderen Seite eine unkritische Verweltlichung. Eine nostalgische Rückbesinnung auf wirksame Antworten in anderen Situationen und zu anderen Zeiten ist keine angemessene Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart, sondern im Gegenteil der sicherste Weg, sich in der Bedeutungslosigkeit zu verlieren. Die Gesten und Worte sind dann nicht mehr an das Evangelium gebunden. In Zeiten einer Identitätskrise bietet die Erinnerung sicherlich eine Stütze, deren wir uns gerne bedienen, aber diese Stütze besteht nicht in der nostalgischen Wiederholung der Vergangenheit, sondern in der Verbindung zu den Wurzeln, die neuen Lebenssaft liefern, um auf unserem Weg voranzukommen: Aus der Erinnerung schöpfen wir Hoffnung und den Mut, uns in das Neue zu stürzen, anstatt in dem stecken zu bleiben, was bereits gesagt und getan wurde. Andererseits darf die Evangelisierung nicht auf wirksame Strategien gegen die Ungerechtigkeit reduziert werden, sondern »muss auf den ganzen Menschen abzielen, in jeder Dimension, einschließlich seiner Offenheit für das Absolute, sogar für das Absolute Gottes« (EN 31).

Mit *Populorum progressio* (1967) bekundet Paul VI. seine Absicht, diese Sichtweise zu festigen, indem er die Kirche ermutigt, sich bewusst zu machen, dass »die soziale Frage eine weltweite Dimension angenommen hat« (PP 3) und dass die Forderungen der Botschaft des Evangeliums sie verpflichten, sich in den Dienst der Menschheit zu stellen und mit solidarischem Handeln einzugreifen (vgl. PP 1). Das Dokument bekräftigt, dass die Kirche aufgerufen ist, durch die Geschichte zu gehen, die Zeichen der Zeit zu prüfen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, um sensibel zu sein für die Erwartungen und Wünsche, die sich ergeben, wenn man den Menschen Gehör schenkt. Der Papst geht kurz auf die konkreten Hoffnungen ein, die in den Herzen der Menschen seiner Zeit schlummern:

---

»Freisein von Elend, Sicherung des Lebensunterhalts, Gesundheit, feste Beschäftigung, Schutz vor Situationen, die seine Würde als Mensch verletzen, ständig wachsende Leistungsfähigkeit, bessere Bildung, mit einem Wort: mehr arbeiten, mehr lernen, mehr besitzen, um mehr zu gelten. Das ist die Sehnsucht des Menschen von heute« (PP 6).

Die Kirche nimmt diese Sehnsüchte nicht nur zur Kenntnis, sondern sie teilt sie, sie macht sie sich zu eigen und leidet, wenn sie sie missachtet und unerfüllt sieht. Ihr größtes Ziel und ihre aufrichtigste Absicht ist es, allen Menschen zu helfen, »sich voll zu entfalten« (PP 13). Zu diesem Zweck bietet sie ihnen das an, was sie als erste empfangen hat: eine globale Vision, das heißt einen »Humanismus jenseitiger, ganz anderer Art« (PP 16), einen Humanismus »im Vollsinn« (PP 42), der sich auf die Gewissheit stützt, dass die ganzheitliche menschliche Entwicklung aus der Wahrheit entspringt, dass jeder Mensch für die Gemeinschaft mit Gott geschaffen ist.

Wahre Entwicklung ist untrennbar mit den »hohen Werten der Liebe, der Freundschaft, des Gebets, der Betrachtung« (PP 20) verbunden, und ohne eine solche Offenheit für das Absolute sind alle Versuche, die Ungleichheiten in der Welt zu beseitigen, letztlich dazu verurteilt, dem Menschen zu schaden. Die geschichtlichen Umstände, unter denen Paul VI. schrieb, machen sein Beharren darauf verständlich, dass jede Form des Humanismus, die sich Gott verschließt, schädlich und unmenschlich ist, denn »der Mensch ist keineswegs letzte Norm seiner selbst und wird nur durch Hinausschreiten über sich selbst zu dem, der er sein soll« (PP 42).

### 3 Von *Sollicitudo rei socialis* zu *Caritas in veritate*: Solidarität als »Weg« zu einer echten Entwicklung

In *Sollicitudo rei socialis* (1987) vertiefte Johannes Paul II. die Neuheit des in *Populorum progressio* umrissenen *Entwicklungskonzepts*: Die Zunahme des Reichtums und der Produktion materieller Güter bedeutet kein echtes Wachstum, wenn sie impliziert, dass die Menschen und Nationen das Leiden der Schwächsten ignorieren oder, noch schlimmer, ihnen die »Kosten« dieser Wohlstandssteigerung aufbürden (vgl. SRS 9). Die Enzyklika von Paul VI. stellte den Begriff der Entwicklung selbst in Frage und forderte uns auf, seine Bedeutung unter dem Blickwinkel der universellen Interdependenz zu überdenken: Es gibt keinen Fortschritt, wenn wir uns bereichern, ohne die sozialen, kulturellen und spirituellen Dimensionen des Menschen zu berücksichtigen. Die Anhäufung von Kapital und die größere Verfügbarkeit von Gütern und Dienstleistungen stellen keine wirkliche Entwicklung dar, wenn sie auf Kosten der Unterentwicklung ganzer geografischer Gebiete und der dort lebenden Menschen erreicht werden. In Anlehnung an diese Lehre interpretiert *Sollicitudo rei socialis* die durch den Kalten Krieg entstandene geopolitische Situation mit der Opposition der »zwei Blöcke« und deren Folgen für die Entwicklungsländer. Anstatt sich in Richtung politischer, wirtschaftlicher und sozialer Autonomie zu bewegen, zogen sich letztere auf »Teile eines gigantischen Getriebes« zurück (SRS 20). Johannes Paul II. zufolge haben sowohl der liberale Kapitalismus als auch der marxistische Kollektivismus eine neokoloniale Aggressivität hervorgebracht (vgl. SRS 36), auch wenn sie von zwei entgegengesetzten anthropologischen und politischen Visionen ausgingen. In solchen Systemen, in denen das Streben nach Imperialismus das Ziel hatte, über den anderen zu herrschen, sah Johannes Paul II. unterschwellig neue Formen der Idolatrie: die des Geldes, der Ideologie, der Klasse, der Technologie (vgl. SRS 37). Aus diesem Grund zielte er auf eine

moralische Ausrichtung der Entwicklung ab (vgl. SRS 33) und schlug die *Solidarität* als den einzig möglichen »Weg des Friedens« vor, um dieses Ziel auf authentische und universelle Weise zu erreichen (vgl. SRS 39).

Einige Jahre später wurde das geopolitische Gleichgewicht durch die Auflösung des Sowjetblocks tiefgreifend verändert. In *Centesimus annus* (1991) erkannte Papst Johannes Paul II. das historische Ende des Kommunismus an und ging sogar so weit, feierlich zu erklären, dass »die marxistische Lösung gescheitert ist« (CA 42). Er kommt jedoch auf das Problem der Armut zurück: Mangel an Nahrung und Unterkunft, Ausbeutung von Arbeitskräften, fehlender Zugang zu Gesundheitsversorgung und Bildung sind nur einige der Aspekte, in denen sich die Armut weiterhin zeigt. Solange die Menschenwürde missachtet wird, fehlt das »Brot«, von dem sich jeder Mensch sollte ernähren können. Das bedeutet, dass Armut nicht nur aus materiellem Mangel besteht, sondern dass es andere Formen von Armut gibt, die noch schädlicher sind: die Verweigerung oder Einschränkung der Religionsfreiheit, des Rechts, am Aufbau der Gesellschaft teilzunehmen und in wirtschaftlichen Angelegenheiten die Initiative zu ergreifen.

Aus diesem Grund hält es der Papst für unerlässlich, die Armen nicht länger »als Last und lästiges Übel« (CA 28) zu betrachten, die auf den Schultern von Ländern mit höher entwickelten Volkswirtschaften lasten. Um eine gerechtere und ausgewogenere Welt zu schaffen, muss man ihnen stattdessen erlauben, ihre Arbeitsfähigkeit zu nutzen, indem man in der Entfaltung ihres Potenzials eine Chance für moralisches, kulturelles und wirtschaftliches Wachstum für die gesamte Menschheit erkennt. Die Wertschätzung der freien Kreativität jedes Einzelnen und die Ermöglichung seiner Emanzipation durch solidarische Arbeit sind der wichtigste Weg zu einer Entwicklung, die den Anspruch Gottes nicht außer Acht lässt, nämlich seinen Willen, dass jeder Mensch sich erfülle, indem er seiner eigenen Berufung folgt (vgl. CA 29).

Wenn Johannes Paul II. in *Centesimus annus* (1991) die Herausforderungen der kommenden Jahrzehnte skizzierte und die wachsende Heimtücke des »Subjektivismus«, auch im wirtschaftlichen Bereich, anprangerte, so stellt sich das päpstliche Lehramt mit Benedikt XVI. endgültig der inzwischen konsolidierten Realität der Globalisierung. *Caritas in veritate* (2009) skizziert in der Tat einen ersten Abriss der neuen Weltgleichgewichte, die sich aus der wirtschaftlichen Vereinigung des Planeten ergeben.

Papst Ratzinger sieht die positiven Aspekte der Globalisierung, wie z. B. die Verbreitung von Kommunikationssystemen auf globaler Ebene, die Befreiung von Teilen der Weltbevölkerung aus der Armut und das Potenzial für breiten Wohlstand. Gleichzeitig werden Schwachstellen und dunkle Stellen aufgezeigt: »Die zunehmend globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern« (CiV 19). Er weist darauf hin, dass die Trennlinie zwischen Arm und Reich nicht mehr so klar ist wie früher: Obwohl der Reichtum in absoluten Zahlen wächst, wird durch die Zunahme der Ungleichheit der Kontrast zwischen denjenigen, die einen verschwenderischen Lebensstil führen, und denjenigen, die in menschenwürdiger Armut leben, immer eklatanter (vgl. CiV 24).

Im Vergleich zu *Populorum progressio*, wo noch feststand, dass es die Staaten sind, die die Prioritäten der Wirtschaft bestimmen, stellt Benedikt XVI. fest, dass der neue wirtschaftlich-finanzielle Kontext ein internationaler ist, was die Kontrollmöglichkeiten innerhalb der einzelnen Nationen reduziert: Besonders die Delokalisierung und die Deregulierung der Arbeit schwächen das Sicherheitsnetz, das zuvor vielerorts durch den Wohlfahrtsstaat gewährleistet wurde. *Caritas in veritate* fordert daher eine stärkere Zusammenarbeit zwischen dem Markt, den Staaten und der Zivilgesellschaft, um eine Umverteilung des Reichtums zu gewährleisten und das zu stärken, was als »Logik der Gabe« bezeichnet wird.

Benedikt XVI. führt somit das heikle Thema der Unentgeltlichkeit als Grundlage der Wirtschaft ein und fordert eine größere Öffnung des Marktes für wirtschaftliche Tätigkeiten, »die von Trägern durchgeführt werden, die ihr Handeln aus freiem Entschluß nach Prinzipien ausrichten, die sich vom reinen Profitstreben unterscheiden, die aber dennoch weiter wirtschaftliche Werte hervorbringen wollen«, (CiV 37), wodurch »produktive Organisationen entstehen, die gemeinsame und soziale Ziele verfolgen« (CiV 38). Nachdem die Enzyklika also die außerordentlichen Aspekte jeder menschlichen Handlung und Beziehung in den Mittelpunkt gestellt hat, ruft sie insbesondere dazu auf, jene Formen der Wirtschaft stärker zu würdigen, die nicht nur auf Profit ausgerichtet sind und die die Einleitung und Durchführung von Sozialisierungsprozessen begünstigen. Dies ist ein weiterer Punkt der Klarstellung in der Soziallehre der Kirche: Während der exklusive binomische Markt-Staat die Sozialität aushöhlt, stellen die Erfahrungen der Solidarwirtschaft prophetisch eine sich entwickelnde Realität dar, die das soziale Gefüge stärkt und festigt (vgl. CiV 39).

Die kritische Lesart der Globalisierung durch Benedikt XVI. verleiht dem Subsidiaritätsprinzip neuen Schwung, indem sie die Politik auffordert, wieder eine richtungweisende Rolle in der Wirtschaft zu übernehmen, und zu einer stärkeren gegenseitigen Zusammenarbeit zwischen den Regierungen aufruft (vgl. CiV 41). Während man sich in *Quadragesimo anno* von Pius XI. die Subsidiarität als einen liberalen Schutzwall gegen die totalitären Staaten der 1930er Jahre vorstellt, stellt *Caritas in veritate* ihre Aufgabe angesichts der »totalitären« Risiken einer Globalisierung ohne Regeln und ohne Ethik neu auf. Der Papst hebt daher einen neuen Aspekt hervor, nämlich den »relationalen«, indem er die Subsidiarität einer der wichtigsten Formen der Armut gegenüberstellt, die die Entstehung der Globalisierung mit sich gebracht hat: der Einsamkeit (vgl. CiV 53). Die Subsidiarität ist eine besondere Form der Nächstenliebe und der Begegnung mit dem Anderen, denn indem sie die Autonomie der zwischengeschalteten Stellen nutzt, hilft sie allen Bürgern, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und sich selbst zu verwirklichen, indem sie sie autonom macht, jedoch im Rahmen einer Dynamik der Gegenseitigkeit. Die grundlegende Bedeutung der Beziehung zu den anderen und zu Gott umreißt eine neue Seite der Entwicklung, die »der Einbeziehung aller Personen und Völker in die eine Gemeinschaft der Menschheitsfamilie, die auf der Basis der Grundwerte der Gerechtigkeit und des Friedens in Solidarität gebildet wird« (CiV 54).

#### **4 Die Sozialzyklen von Papst Franziskus: Die Wiederentdeckung des »utopischen« Horizonts der Kultur der Begegnung**

In *Evangelii gaudium* (2013) wird die Kritik von Franziskus an der Globalisierung direkter und deutlicher: Das von sehr schweren Krisen geprägte Weltzenario macht die strukturellen Grenzen des derzeitigen Wirtschaftsmodells deutlich, die ein völliges Überdenken seiner Grundlagen erfordern. Nach dem Zusammenbruch der so genannten »gegnerischen Blöcke« wurde ein hobbesianisch-darwinistisches Wirtschaftskriterium durchgesetzt, das die Werte von Effizienz und Produktivität verabsolutiert und den Ausschluss derjenigen legitimiert, die diesen Parametern nicht entsprechen: »Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann« (EG 53). Papst Franziskus vertritt die Auffassung, dass wir es mit einem völlig neuen Phänomen zu tun haben: Wir haben nicht mehr nur »ausgebeutete« Männer und Frauen vor uns, sondern sie werden zu »Abfall« und »Rest«, ihrer sozialen Zugehörigkeit beraubt und systematisch aus dem Leben der bürgerlichen Gemeinschaften ausgeschlossen.

In einem solchen Rahmen erscheinen die Sozialpläne, mit denen versucht wird, die dringlichsten Situationen zu bewältigen, als provisorische Antworten. Es ist daher erforderlich, die strukturellen Ursachen der Ungerechtigkeit zu bekämpfen, die absolute Autonomie der Märkte in Frage zu stellen und der Finanzspekulation entgegenzutreten (vgl. EG 202).

Der Papst scheut sich nicht zu sagen, dass die Theorie des »positiven Übertragungseffekts« – derzufolge jedes vom Markt erzielte Wirtschaftswachstum kollateral zu mehr Gerechtigkeit und sozialer Eingliederung führt – sich als unfähig erwiesen hat, ihre verlockenden Versprechen zu erfüllen (vgl. EG 54), dass sich vielmehr die schädlichen Auswirkungen der Wirtschaftskrise von 2008 verstärkt haben: die Ausgrenzung von jungen Menschen und Armen, von Ethik und Politik.

Bereits 1962 hatte Paul VI. in der »Technokratie« eine »Quelle von Übeln, die nicht weniger furchterregend sind als der Liberalismus von gestern« (PP 34) gesehen. In diesem Sinne übt Franziskus in *Laudato si'* (2015) seine vielleicht schärfste Kritik am »technokratischen Paradigma«: »Der Markt von sich aus gewährleistet aber nicht die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und die soziale Inklusion« (LS 109).

Das »technokratische Paradigma« bezieht sich auf den reduktionistischen Ansatz, der die Realität ausschließlich unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten misst und verwaltet, so dass jede technologische Entwicklung auf den Profit ausgerichtet ist, ohne dabei möglichen negativen Folgen für den Menschen Achtung zu schenken. Die ökologischen, sozialen, psychologischen und spirituellen Dimensionen der menschlichen Gesellschaft werden somit in den Hintergrund gedrängt und bei politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entscheidungen weder auf lokaler noch auf globaler Ebene berücksichtigt.

Natürlich verweist die Enzyklika auf die katastrophalen Auswirkungen dieses Entwicklungsmodells auf den Planeten. Es muss von Grund auf reformiert werden, da »alles miteinander verbunden ist«. Entwicklung zu evangelisieren, bedeutet heute, Verantwortung für die Wunden der gesamten Schöpfung zu übernehmen und das Paradigma einer »integralen Ökologie« zu übernehmen.

Das »gemeinsame Haus« wird von einer »gemeinsamen Familie« bewohnt: In *Fratelli tutti* (2020) stellt der Papst enttäuscht fest, dass »der Traum, gemeinsam Gerechtigkeit und Frieden aufzubauen, wie eine Utopie anderer Zeiten erscheint« (FT 30). Er erkennt jedoch an, dass eine Utopie immer eine Kritik an der Realität beinhaltet, auf die nicht verzichtet werden sollte, weil sie nützlich ist, um die Grenzen einer kurzfristigen Vision zu durchbrechen. Es ist daher notwendig, neue Wege zu suchen, die Herangehensweise zu ändern und die Dringlichkeit zu erkennen, ein »Wir« zu schaffen, um das gemeinsame Haus zu bewohnen. An die Stelle der »Kultur des Wegwerfens« muss die »Kultur der Begegnung« treten, der einzige utopische Horizont, der das Individuum aus der Einsamkeit befreien kann, in die es sowohl der klassische Liberalismus (solipsistischer Mensch) als auch der marxistische Kollektivismus (Massenmensch) einschließen. Es handelt sich um einen Prozess, der darauf abzielt, die Person zum Protagonisten sozialer Freundschaft und zum Mitglied eines »Volkes« zu machen, das seinerseits Teil einer Völkerfamilie ist, die die gesamte Menschheit umfasst.

Romano Guardini zitierend, hat Papst Franziskus bereits in *Evangelii gaudium* erklärt: »Der Maßstab, an welchem eine Zeit allein gerecht gemessen werden kann, ist die Frage, wie weit in ihr, nach ihrer Eigenart und Möglichkeit, die Fülle der menschlichen Existenz sich entfaltet und zu echter Sinngebung gelangt« (EG 224). Die Kluft zwischen Elite und Volk zu überwinden, die sektoralen Werte zu überwinden, die das Streben nach dem Gemeinwohl verhindern, bedeutet anzuerkennen, dass das menschliche Leben ein Geschenk ist, das nicht zum Tausch- oder Handelsobjekt gemacht werden kann. Der Wunsch nach Fülle ist die Anziehungskraft, die Gott in jedes menschliche Herz gelegt hat, um es auf das zu lenken,

was es befreit. Gleichzeitig lässt sie uns erkennen, dass wir Grenzen haben, dass wir auf eine bestimmte Realität beschränkt sind, aber gerade die Spannung zwischen Begrenzung und Begehren führt uns zu der Erkenntnis, dass die *Zeit dem Raum überlegen ist* (vgl. EG 221-237).

Aus diesem Bewusstsein entspringt jene Dynamik, die in der Lage ist, über das Interesse des Augenblicks, des Einzelnen und der heutigen Gesellschaft hinauszublicken, und die uns motiviert, Projekte zu entwickeln, die über die Gegenwart hinausgehen und die die zukünftige Entwicklung der Völker berücksichtigen.

Das Missverhältnis zwischen den technischen Möglichkeiten, über die der Mensch heute verfügt, und der ethischen Reife, mit der er sie einsetzen sollte, fordert Opfer und führt zu Massenmord an Unschuldigen (vgl. LS 104). Wir sind berauscht von einer Art »jugendlichem Progressismus«, von einem enthusiastischen und krampfhaften Optimismus dem Fortschritt gegenüber, der die Form eines kulturellen Kolonialismus annimmt und zulasten der Identität der Völker geht. Es sind die weniger entwickelten Länder, die den Preis dafür zahlen, und überall auf dem Planeten ist die Natur einer unkontrollierten Ausbeutung ausgesetzt. Die kulturelle Herausforderung für die Politik besteht darin, diesen »anthropozentrischen Exzess« (LS 116) zu heilen, die Form und die Grenzen der technischen Möglichkeiten neu zu gestalten. Angesichts des prometheischen Herrschaftsdenkens legt die biblische Vision des Menschen – als Hüter der Schöpfung – es nahe, ihn als »verantwortlichen Verwalter« anzuerkennen. Es ist von entscheidender Bedeutung, eine rein funktionalistische Herangehensweise an den politischen Sachverhalt zu überwinden: Der Vernunft muss ihr voller Wert zuerkannt werden, indem analytisches Denken mit der Fähigkeit zur Intuition und der Kraft der Vision vereint wird, um die Gefahr einer Zersplitterung von Problemen, Kompetenzen und Interessen zu vermeiden. Die Dramen, die durch die Verbindung von Wirtschaftstechnokratie und ethischem Relativismus verursacht werden, machen es notwendig, zurückzukehren zu einer Reflexion über das Gemeinwohl der Völker in einem Rahmen, der über die Ziele der Wirtschaft selbst hinausreicht.

Kulturelle Entwurzelung – eine Geografie ohne Geschichte – ist der unerwünschte Effekt einer uniformen, synkretistischen Anthropologie, die auf globaler Ebene das Aussehen eines sanften Totalitarismus annimmt. Ganz anders muss eine Vision aussehen, die die gegenwärtige Krise überwinden, Orte und Geschichte, die Bedürfnisse des Einzelnen und das Erbe der Gemeinschaften miteinander verknüpfen will. Der Weg, den wir einschlagen müssen, führt über die Wiederherstellung der Solidarität, also über die Gesamtheit alltäglicher Gesten, die eine Ethik formen, in der ein Kreislauf zwischen dem Individuum, der Gesellschaft, dem Staat und den Religionen geschaffen wird. Eine für die Transzendenz offene Solidarität, die die Verflachung auf die Immanenz – Abschottung, Rückzug, bürokratische Erstarrung – durchbricht und sich als Mitverantwortung ausdrückt. Es gilt, der anonymen Macht der Technologie Einhalt zu gebieten: Solidarität ist eine Art und Weise, Geschichte zu gestalten, ein vitaler Bereich, in dem Spannungen und Konflikte durch das Erreichen einer pluriformen Einheit überwunden werden können.

## **5 Evangelisierung und ganzheitliche menschliche Entwicklung: soziale Eingliederung der Armen**

Im vierten Kapitel von *Evangelii gaudium* betont Papst Franziskus die Notwendigkeit, den Evangelisierungsauftrag der Kirche auf die soziale Eingliederung der Armen zu konzentrieren. Er argumentiert, dass sie nicht ausschließlich als »Empfänger« der Verkündigung verstanden werden dürfen, sondern im Gegenteil das Recht haben, als »Subjekte« des

missionarischen Handelns der Kirche daran teilzunehmen. Die »Kleinen des Reiches Gottes« sind nicht die Peripherie, sondern das Zentrum der missionarischen Pastoral der Kirche. So sagt er:

»Die riesige Mehrheit der Armen ist besonders offen für den Glauben; sie brauchen Gott, und wir dürfen es nicht unterlassen, ihnen seine Freundschaft, seinen Segen, sein Wort, die Feier der Sakramente anzubieten und ihnen einen Weg des Wachstums und der Reifung im Glauben aufzuzeigen. Die bevorzugte Option für die Armen muss sich hauptsächlich in einer außerordentlichen und vorrangigen religiösen Zuwendung zeigen« (EG 200).

Um den Dienst des Glaubens mit der Förderung der Gerechtigkeit zu verbinden, muss man sich ganz besonders dem direkten Kontakt mit den Geringsten »aussetzen« und »zur Verfügung stellen«. Der menschliche Fortschritt beginnt mit der Entscheidung, sich »herabzulassen«, sich dazu erziehen, gegenüber Menschen in verzweifelten Situationen Sensibilität zu zeigen und in dieser existentiellen Situation die »lebendigen Wunden« Christi zu erkennen. Am Anfang steht also die Beziehung, der zwischenmenschliche Austausch: Daraus entsteht die Wahrnehmung sozialer Missstände und der Wunsch, einzugreifen, um etwas zu ändern. Die direkte und persönliche Begegnung zeigt uns die Etappen eines Prozesses, der sich nicht linear, sondern zirkulär entwickelt. So beschreibt es der Papst:

- 1 Sich erniedrigen und Kontakt aufnehmen;
- 2 Armut anfassen und sich ihrer bewusst werden;
- 3 Mitgefühl zeigen und sich persönlich engagieren;
- 4 Eine »inklusive« Gesellschaft in Zusammenarbeit mit anderen aufbauen und ungerechte Strukturen synodal reformieren.

Die Verkündigung des Evangeliums hingegen verliert ihre apostolische Kraft, wenn sie nicht in der Lage ist, in den Peripherien das Thermometer der Geschichte zu sehen, wenn sie nicht die Probleme, die Sinnfragen, den Durst nach Gott dieser geschändeten und entwürdigten Menschheit aufnimmt. Die Evangelisierung reift und wächst also nur dann harmonisch, wenn sie sich in den Dienst der Förderung des Menschen stellt, wenn sie den Bedrängten zugleich auch das barmherzige Antlitz des Vaters zeigt. Zu sagen, dass der Herr Jesus »für uns« gestorben und auferstanden ist, bedeutet also und vor allem, den Sinn des »Wir« neu zu begründen, ausgehend von der Inklusion der Geringsten in dem Bewusstsein, dass die Menschen eine Familie sind, was Trennungen ausschließt. Einen Kranken pflegen, einem Hungernden zu essen geben, einen Gefangenen besuchen, Opfer von der Ausbeutung durch kriminelle Organisationen befreien, Benachteiligten eine Ausbildung sichern, einen Beruf beibringen und Arbeit geben, das sind Handlungen, die von Transzendenz durchdrungen sind: Jedes Mal, wenn wir einer verletzten Frau oder einem verletzten Mann helfen, sich wieder aufzurichten, indem wir ihnen ihre Würde zurückgeben, verkünden wir das Evangelium in Taten, verleihen die Taten ihm eine Stimme.

Die vorrangige Option für die Armen ist weder ideologisch noch entspricht sie einer politischen Vision der Kirche, sondern sie ist eine Entscheidung, die aus der Begegnung mit Christus erwächst: Die Armen sind kein soziologisches Phänomen, sondern Menschen, Gesichter, Geschichten, Tragödien, Dramen, die die Nationen, die Regierenden, die verschiedenen Teile der Gesellschaft, die Gläubigen und die Nichtgläubigen herausfordern.

Für die Christen sind sie vor allem ein »offener Horizont«, in dem sich das Gericht Gottes über die Welt und die Gegenwart ankündigt: Die Armen stehen im Mittelpunkt des Geheimnisses Christi, der »reich war und arm wurde« (2 Kor 8,9).

Zu dem Propheten Ezechiel sagt Gott: »Ich habe dich zum Wächter gemacht« (Ez 33,7). Christen haben die Pflicht, ihre Augen für die Realität offen zu halten und bei jeder Form von Diskriminierung der Menschen untereinander Alarm zu schlagen. Es gibt Ungleichheiten, die hervorstechen, aber auch Erscheinungsformen des Bösen, die verborgen bleiben oder unterirdisch verlaufen wie ein Karstfluss. So sind wir zum Beispiel oft Zeugen offener und deutlicher Diskriminierung, neben der sich versteckte fremdenfeindliche Positionen einschleichen, die oft stillschweigend akzeptiert werden. Man denke nur an die Ausbeutung junger Migrantinnen und Migranten, die Opfer neuer Sklaverei in unterbezahlter Arbeit oder der Prostitution sind.

Um eine wirkliche Veränderung ungerechter sozialer Strukturen herbeizuführen, ist es möglich und lohnend, wieder bei den Armen anzufangen: Wenn ein Gemeinwesen in der Lage ist, über seine Schwächen zu weinen und sich für die Erlösung der Schwächsten einzusetzen, dann wächst das soziale Bewusstsein. Es handelt sich um eine anthropologische Herausforderung: Solange die Armen Gegenstand eines »paternalistischen Managements« ihrer kritischen Situation sind, wird es nicht möglich sein, mit dem Aufbau einer Gesellschaft zu beginnen, die wirklich am Gemeinwohl orientiert ist. Auch die resignierte Haltung derjenigen, die kein Mitspracherecht haben und die sehen, dass die Sozialhilfepläne von oben kommen und nur kurzfristig Unterstützung bieten, wird sich nicht ändern, wenn sie sich nicht an der Ausarbeitung langfristiger Projekte zur Wiederherstellung ihrer Würde beteiligt fühlen. Es ist dringend notwendig, bei den Armen Hoffnung zu wecken, damit sie das Gefühl haben, dass sie die Protagonisten ihrer eigenen sozialen Erlösung sind, ihnen Instrumente zu bieten, um ihre Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu stärken, und nicht nur Subventionen zur Deckung ihrer unmittelbaren Bedürfnisse. Der Umbau der sozialen Strukturen beginnt »von unten«, er vollzieht sich in der Entscheidung, einen Raum der »Mitverantwortung« in Besitz zu nehmen (vgl. FT 77).

Christen haben die Pflicht, den gesunden Kreislauf zwischen Geschenk und Solidarität zu aktivieren, um zu einer gerechteren Verteilung des Wohlstands beizutragen. Die Solidarität, die die zwischenmenschlichen Beziehungen in einer sich wandelnden Gesellschaft verbessert, führt uns dazu, die Rolle der Politik als Kunst der Begegnung und des Dialogs zu begreifen, ohne ihr Handeln darauf zu beschränken, eventuelle Krisen zu überbrücken, indem sie vielleicht außergewöhnliche Maßnahmen ergreift. Wir brauchen eine breit angelegte, kreative Politik, die fähig ist, sich mit Ideen auseinanderzusetzen.

Die Herabminderung eines solchen Ethos im politischen Handeln führt dazu, dass das Gemeinwohl den Partikularinteressen einzelner Gruppen oder einer sozialen Schicht gegenüber anderen geopfert wird. Der einheitliche Horizont eines Gemeinwesens hingegen belebt die Politik als einen Ort der Synthese von Interessen, die über die der einzelnen Parteien hinausgehen. Ohne einen übergeordneten Rahmen, der von einer vorausschauenden Politik abgesteckt wird, ist die persönliche Identität ebenso wie die Identität der Familie oder der Gruppe stets unvorhersehbaren Ereignissen ausgesetzt, was zu einer Zersplitterung führt. Die Politik hat die Aufgabe, die kollektive Identität und die persönliche Würde in einem Spannungsverhältnis zu halten und die menschlichen und ethischen Ziele zu verfolgen, die für das Überleben einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind. Die Alternative sind lediglich proklamierte scheinbare Werte, die von sozialen Konflikten sogar profitieren, Aggressionen schüren und Feindseligkeiten anheizen.

Die Schaffung von Strukturen zum Schutz der Würde der Arbeit, wie sie Johannes Paul II. in *Novo millennio ineunte* (2001) gefordert hat, verlangt von der Politik, die Beteiligung der Bürger an den Entscheidungen für die Zukunft so weit wie möglich auszudehnen und das Bewusstsein zu stärken, dass die Zugehörigkeit zu einem Volk von einem utopischen Impuls zu sozialer Freundschaft und Brüderlichkeit genährt wird. Kreativität und Vorstellungskraft: Die evangelische Liebe drängt uns, die Übereinstimmung zu suchen, ohne die Andersartigkeit zu verleugnen, und den Weg des Dialogs zu gehen, auch gegenüber Andersdenkenden. Ein solcher Dialog ist fruchtbar, denn er ermöglicht es uns, das Gute zu entdecken, das der andere uns zu bieten hat. Auch für die Politik ist es von grundlegender Bedeutung, Vereinbarungen – auch auf internationaler Ebene – zu treffen, die über den Wechsel von Regierungen hinaus Bestand haben. Dies ist von entscheidender Bedeutung, wenn wir den Fokus auf die neuen Generationen und das Erbe, das sie weitergeben wird, richten wollen. Die Sicherung der Zukunft junger Menschen erfordert eine humanistische und nicht nur technische Vision von Politik und Wirtschaft, die den Traum von der Beseitigung der Armut, der Beendigung von Kriegen und der Schaffung von Weltfrieden nährt und ihn mit der Förderung des Menschen verbindet.

## 6 Schlussfolgerung

Im Johannesevangelium sagt Jesus, dass jeder, der kommt, um zu stehlen, zu töten und zu zerstören, »ein Dieb und Räuber« ist (Joh 10,10). Ein Dieb ist jemand, der sich nimmt, was ihm nicht gehört; ein Räuber ist jemand, der sich anderen mit Gewalt aufdrängt: Das Modell, das viele Gesellschaften beherrscht, scheint das des Diebes/Räubers zu sein. Die Herde ist dann eine anonyme Masse, die geplündert und unterworfen wird. Viele Menschen leben heute in sozialen Kontexten, die wie geschlossene »Gehege« sind: Peripherien, aus denen sie nicht entweichen können, weil es Menschen gibt, die von ihrer Ausgrenzung profitieren. Es ist eine traurige Wahrheit: Die Verweigerung von Menschenrechten kann eine große Einnahmequelle sein.

Jesus hingegen verkündet sich als »die Tür« (Joh 10,9), durch die man in das neue Leben eintritt, und als »der gute Hirte« (Joh 10,11), der zur wahren Freiheit führt. Er führt aus der »Hürde«, wie man aus der Sklaverei geführt wird. Und dies ist das Ziel der Verkündigung des Evangeliums: Wege zu öffnen, die es den Menschen ermöglichen, ihr Menschsein in der Wahrheit Gottes voll zu verwirklichen. Für alle, auch für diejenigen, die unter unmenschlichen Bedingungen leben. Christus zu bringen bedeutet, die Gesellschaft, die Wirtschaft und die Politik für die Transzendenz zu öffnen, um die »Zäune« einzureißen, in denen so viele Machtgruppen große Teile der Menschheit gefangen halten.

Der Begriff Mission aus dem Evangelium hat in der Tat nichts mit Proselytismus zu tun: Er bezeichnet vielmehr die treibende Kraft der Liebe des Sohnes zu seinen Brüdern und Schwestern (2 Kor 5,14). In ihm »hat Gott die Welt geliebt«: Der Jünger ist ein Missionar, wenn er diese Liebe in sich spürt, die ihn dazu bringt, jedem Menschen zu begegnen und ihm nahe zu sein, indem er ihn als »Freund« und »Bruder« anerkennt.

Das Bild des Evangeliums ist sehr interessant: Jesus ist nicht gekommen, um eine neue Herde zu schaffen, ein größeres Gehege, sondern um die vielen in einer einzigen »Herde« zu versammeln (Joh 10,16). Deshalb schreibt der heilige Paulus, dass Christus gekommen ist, um alle Mauern der Trennung niederzureißen und die Feindschaft zu beseitigen (Eph 2,14): kurz gesagt, um die Menschheit aus jedem Käfig – politisch, sozial, wirtschaftlich, religiös, geschlechtsspezifisch – zu befreien, der sie einsperrt und gefangen hält.

In der immer schnelleren kulturellen Turbulenz dieser Zeit geht es bei der Evangelisierung vor allem darum, die Menschen zu der Entdeckung zu begleiten, dass allein Christus der »Hirte« ist, dessen Güte und Schönheit in sich die Wahrheit über Gott und den Menschen vereint. Die heutige Welt ist von einer ungezügelter ästhetischer Spannung geprägt, aber sie hat sozusagen das innige Band verloren, das die Schönheit mit der Wahrheit und dem Guten verbindet. Nur die Schönheit Christi befreit uns von den Ängsten des »Ich mag das« und überzeugt uns, die sichere Umzäunung von Ungerechtigkeit und Frevel, die verleugnete Hässlichkeit der persönlichen und gesellschaftlichen Sünde hinter uns zu lassen. Dies ist die *delectatio victrix*, von der der heilige Augustinus sprach: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Im johanneischen Text ist es überraschend, dass das neutrale Adjektiv *perissón* (wörtlich: »in Fülle«) im vierten Evangelium sonst nicht vorkommt. Er weist auf etwas hin, das über das gewöhnliche Maß hinausgeht, und soll die besondere Art und Weise des Handelns Gottes zum Ausdruck bringen: Er gibt großzügig, bis hin zu dem Punkt, wo er die menschlichen Bedürfnisse weit übersteigt. Der Evangelist hatte dies bereits in der Erzählung von der Vermehrung der fünf Gerstenbrote bezeugt: Am Ende des Mahls stehen die Jünger mit dem Überschuss von zwölf Körben da, angesichts der Sättigung der fünftausend Menschen, die gespeist worden waren (Joh 6,12-13). Die Zahl hat einen rein messianischen Wert: Das *Leben*, das Jesus anbietet, ist viel mehr als das, was Männer und Frauen in ihrer Begrenztheit wissen oder erfahren können. Das Leben, das er anbietet, geht über die Ebene des *bíos* hinaus, in Richtung einer Totalität, die *zoé ist*. Die überströmende Gabe besteht in der Überwindung der menschlichen Endlichkeit, das heißt in einem Leben, das in der Gemeinschaft mit Gott alle Zwänge überwindet, die durch die gegenwärtigen Verhältnisse auferlegt werden: Krankheit, Alter, Tod – gewiss –, aber auch Ungerechtigkeit, Armut, Machtmissbrauch, Verletzung von Würde und Rechten, Diskriminierung.

Das Adjektiv *kalós*, das sich auf den Hirten bezieht, verdient ebenfalls noch ein paar Worte. Es wird nur an einer weiteren Stelle im vierten Evangelium verwendet, nämlich wenn es um den Wein geht, den Jesus in Kana gereicht hat (Joh 2,10). Auch hier werden die sechs bis zum Rand mit Wasser gefüllten Amphoren, die jeweils zwei oder drei Fässer (etwa 100 Liter) enthalten, in eine für ein einfaches Hochzeitsfest unverhältnismäßig große Menge Wein umgewandelt. Das Angebot des Heils, des neuen Lebens in Christus, übersteigt also unsere Vorstellungskraft und den Vergleich mit dem gegenwärtigen Zustand. Das Evangelium scheint also voller eucharistischer Bezüge zu sein: Das Brot und der Wein des neuen Bundes, der Leib und das Blut Christi, vermitteln die Gabe dieses überreichen und vollen Lebens. Sie verwirklicht sich in der Selbsthingabe, sodass die Teilhabe an der Fülle Christi darin besteht, in den Kreislauf der empfangenen und angebotenen Liebe einzutreten. Dies ist das einzige Gebot, das Jesus den Seinen gibt (Joh 13,34), um sie an seinem Leben teilhaben zu lassen (1 Joh 3,14-16). Das eigene Leben zu verlieren bedeutet, es vom Egoismus zu befreien, um es mit der Liebe zu erfüllen, mit der er uns geliebt hat. In diesem Sinne erhält derjenige, der sein Leben hingibt, es von neuem. Johannes Chrysostomus hat das gut verstanden: »Wenn du Gott nicht im Fremden, im Flüchtling, im Armen findest, wirst du ihn auch in der Eucharistie nicht finden«. ♦

Aus dem Italienischen übersetzt von Mariano Delgado

---

# »Seht, wie sie einander lieben!«

**Geschwisterlichkeit als Fundament für Mission  
im 21. Jahrhundert**

von Ursula Nothelle-Wildfeuer

## **Zusammenfassung**

Der Begriff der Mission hat eine äußerst belastete Geschichte und stellt darum als unverzichtbarer Kernbegriff Kirche und Theologie vor große Herausforderungen. Der Grundgedanke der folgenden Ausführungen ist, dass er sich über den Gedanken des Zeugnis-von-der-Liebe-Gebens neu denken und mit Leben füllen lässt. Der Beitrag geht nun der Frage nach, ob der von Papst Franziskus in seiner Sozialenzyklika *Fratelli tutti* stark gemachte Begriff der Geschwisterlichkeit, der systematisch in untrennbarem Zusammenhang mit dem Wert der Gerechtigkeit steht, eine mögliche Übersetzung des »Seht, wie sie einander lieben!« in unsere komplexe Welt und Gesellschaft hinein sein kann. Eine Kirche, die sich für Gerechtigkeit und soziale Freundschaft engagiert, in den jeweiligen Gesellschaften insbesondere für die Marginalisierten sorgt, löst einerseits die Forderung nach einer glaubwürdigen Kirche ein und kann andererseits über diesen Weg die Melodie der Botschaft des Evangeliums erklingen lassen. So wird der Weg der Mission im Sinne des Zeugnis-Gebens beschritten.

## **Schlüsselbegriffe**

→ Solidarität  
→ Geschwisterlichkeit  
→ Soziale Gerechtigkeit  
→ Mission

## **Abstract**

The concept of mission has an extremely fraught history and, as an indispensable core concept, thus presents the church and theology with great challenges. The basic idea of the following reflections is that this concept can be rethought and filled with life by using the notion of bearing witness to love. The article explores the question of whether the concept of kinship, which Pope Francis strongly emphasized in his social encyclical *Fratelli tutti* and which is systematically and inextricably linked to the principle of justice, can be a possible translation of »See how they love one another!« into our complex world and society. A church that is committed to justice and social friendship and cares in particular for the marginalized in the respective societies, satisfies, on the one hand, the demand for a credible church, and can, on the other hand, make the melody of the Gospel message resound by taking this path. This is the way one follows the path of mission and missionary activity in the sense of bearing witness.

## **Keywords**

→ Solidarity  
→ Kinship  
→ Social justice  
→ Mission

## **Sumario**

El concepto de misión tiene una historia muy agitada y, como concepto central indispensable, plantea por tanto grandes retos a la iglesia y a la teología. La idea básica de las siguientes observaciones es que se puede repensar y llenar de vida mediante la idea de dar testimonio de amor. El artículo explora ahora la cuestión de si el concepto de fraternidad, que el Papa Francisco enfatiza fuertemente en su encíclica social *Fratelli tutti* y que es sistemáticamente inseparable del valor de la justicia, puede ser una posible traducción del »¡Mira cómo se aman!« a nuestro complejo mundo y sociedad. Una iglesia comprometida con la justicia y la amistad social, que se ocupa especialmente de los marginados en las respectivas sociedades, por un lado redundante en la exigencia de una iglesia creíble, y por otro puede dejar que la melodía del mensaje evangélico resuene por este camino. De este modo, se sigue el camino de la misión en el sentido de dar testimonio.

## **Palabras clave**

→ Solidaridad  
→ Fraternidad  
→ Justicia social  
→ Misión

---

## 1 Einleitung: Geschwisterlichkeit und Mission – (k)ein Link?

»**S**eht, wie sie einander lieben!« Das hat der frühchristliche Kirchenlehrer Tertullian im 2. Jahrhundert gesagt, der mit Blick auf die jungen christlichen Gemeinden und durch die Erfahrung mit ihnen selbst Christ und später Bischof wurde. Damit ist die These der nachfolgenden Überlegungen schon formuliert: Die Liebe untereinander gibt Zeugnis von der Botschaft des Evangeliums. Diese Liebe ist die Mission, weil darin die Botschaft glaubwürdig wird.

Nun lässt sich nicht leugnen, dass der Begriff der Mission eine äußerst belastete Geschichte hat, die ihn gerade in jüngerer Zeit speziell in den theologischen Überlegungen nahezu obsolet hat werden lassen. Das stellt eine große Herausforderung dar. Vielleicht – so der Grundgedanke dieser Ausführungen – lässt sich der Begriff der Mission über diesen Gedanken des Zeugnis-von-der-Liebe-Gebens neu denken und mit Leben füllen. Und noch einen Schritt weitergedacht: Könnte der von Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* stark gemachte Begriff der Geschwisterlichkeit eine mögliche Übersetzung des »Seht, wie sie einander lieben!« in unsere komplexe Welt und Gesellschaft hinein sein?

Im Hintergrund steht dabei ein Aspekt, der in der gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Debatte zentral zu sein scheint, nämlich die Frage der Glaubwürdigkeit. Kirche muss, so das Anliegen, selbst glaubwürdig in ihrem Denken, Reden und Handeln sein, damit sie ihre Botschaft (wieder) authentisch bezeugen und verkündigen kann. Damit ist auch die Klammer zwischen Geschwisterlichkeit und Mission für die folgenden Überlegungen genannt.

Vor diesem Hintergrund gilt es im Folgenden, zunächst (1.) das sozialetische Prinzip der Geschwisterlichkeit zu analysieren, bevor (2.) Mission als theologische Kategorie und ekklesiale Grunddimension definiert wird und schließlich (3.) das Prinzip der Geschwisterlichkeit als Fundament von Mission konkretisiert wird. Ein kurzes Fazit (4.) schließt die Überlegungen ab.

## 2 Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit als sozialetischer Ausdruck des »Seht, wie sie einander lieben!«

Papst Franziskus schreibt seine zweite Sozialenzyklika *Fratelli tutti* 2020 mitten in der Corona-Krise. Dabei wirkt diese Krise wie ein Brennglas, das die Entwicklungstendenzen von Welt und Gesellschaft fokussiert wahrnehmen lässt. Der Untertitel der Enzyklika *Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* benennt das Prinzip, das aus seiner Perspektive für die Gestaltung einer gerechteren Weltordnung zentral ist. Mit dem Prinzip der Geschwisterlichkeit klingt das Leitmotiv an, dessen Verbindung zum Wert der Gerechtigkeit konstitutiv ist (vgl. etwa FT 180 und 285). Zugleich klingt in diesem Untertitel auch das »Seht, wie sie einander lieben!« an, was aber nicht gegen Gerechtigkeit in simplifizierender Weise ausgespielt wird, sondern in der Spannung zwischen beidem produktiv genutzt wird.<sup>1</sup> Der Papst greift die Fragen auf, die sich viele angesichts der bereits vor Corona schon

<sup>1</sup> Vgl. dazu Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit? Papst Franziskus' Konzept der Sozialverkündigung*, in: DIES./Lukas SCHMITT (Hg.), *Unter*

*Geschwistern? Die Sozialenzyklika »Fratelli tutti«: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen*, Freiburg 2021, 57-71, 66f.

bestehenden gravierenden Herausforderungen der Weltgesellschaft stellen. Vor allem geht es ihm darum zu zeigen, dass nach der Krise nicht einfach ansteht, die »bereits vorhandenen Systeme und Regeln zu verbessern« (FT 7), um so auf den bisherigen Pfaden weiterzugehen. Ihm geht es vielmehr um eine Neuorientierung der (Welt-)Gesellschaft an den Prinzipien der Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit.

## 2.1 Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft – Zum Leitgedanken der Enzyklika *Fratelli tutti*

Um den material-inhaltlichen Leitgedanken dieser Enzyklika zu verstehen, ist nach Inhalt und Relevanz der Rede von »Geschwisterlichkeit« und »sozialer Freundschaft« zu fragen. Diese stellt für Papst Franziskus das Fundament einer gerechteren Gesellschaft und ihrer Ordnung dar. Er spricht erklärend von der sozialen und der politischen Liebe, die »auch das bürgerliche und das politische Leben betrifft und sich bei allen Gelegenheiten zeigt, die zum Aufbau einer besseren Welt beitragen« (FT 181).

Die Idee der Geschwisterlichkeit lässt sich der Enzyklika zufolge inhaltlich in zwei Aspekten skizzieren: Zum einen geht es Papst Franziskus darum, dass die gleiche Würde jedes einzelnen und aller Menschen *tatsächlich* anerkannt wird. Der Blick auf die Realität führt ihn nämlich zu dem Schluss, dass die Menschenrechte zwar auf dem Papier allgemein anerkannt sind, aber wohl »tatsächlich [...] nicht für alle gleich gelten« (FT 22). Konkret nennt er drei Teilungen der Weltgesellschaft, in denen eine offenkundige Kluft zwischen den Menschen genau diese universale Geltung der Menschenrechte faktisch in Abrede stellt: Arme und Reiche, Frauen und Männer sowie Freie und Sklaven. Spezifisch zum letzten Punkt führt der Papst eindringlich aus, dass zwar internationale Abkommen der Sklaverei formal ein Ende gesetzt haben und es auch diverse Strategien gibt, das Phänomen zu beenden,

»dass aber noch heute Millionen Menschen – Kinder, Männer und Frauen jeden Alters – ihrer Freiheit beraubt und gezwungen (werden), unter Bedingungen zu leben, die denen der Sklaverei vergleichbar sind. [...] Heute wie gestern liegt an der Wurzel der Sklaverei ein Verständnis vom Menschen, das die Möglichkeit zulässt, ihn wie einen Gegenstand zu behandeln.« (FT 24)

Über die Frage nach der den Menschen tatsächlich und in der Realität zukommenden Würde hinaus impliziert dieser Grundgedanke der Geschwisterlichkeit zweitens die Notwendigkeit, das Individuelle, die jeweils eigene Identität jedes und jeder Einzelnen anzuerkennen und eben nicht einer Einheitsgesellschaft das Wort zu reden. Dabei geht Papst Franziskus davon aus, dass »ein gesellschaftlicher Zusammenhalt möglich [sein wird], der niemanden ausschließt, und eine Geschwisterlichkeit, die für alle offen ist.« (FT 94)

Mit dieser zweifachen Perspektive von Geschwisterlichkeit bleibt Papst Franziskus nicht nur auf der individuellen Ebene stehen, sondern er überträgt diesen Gedanken (ähnlich wie Papst Johannes XXIII. es in *Pacem in terris* mit den Menschenrechten auch macht) in Analogie auf die Ebene der einzelnen Nationen bzw. Staaten mit ihrer je eigenen kulturellen

Identität und der gesamten Weltgesellschaft, die mehr ist als die Summe der verschiedenen Länder. Sowohl für die individuelle als auch für die staatliche Ebene verwendet der Papst das von ihm bereits in *Evangelii gaudium* benutzte und in *Fratelli tutti* näher erläuterte Bild des Polyeders:

»Der Polyeder stellt eine Gesellschaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn. Denn man kann von jedem etwas lernen, niemand ist nutzlos, niemand ist entbehrlich« (FT 215).

Sozialethisch gesprochen, lässt sich also das »Seht, wie sie einander lieben!« genau darin übersetzt finden: Es steht für eine geschwisterliche, die Menschenwürde tatsächlich achtende Welt und Gesellschaft mit allen Konsequenzen für die Themen, die aktuell im Diskurs stehen.

## 2.2 Der Zusammenhang mit *Laudato si'* – eine integrale sozialethische Konzeption von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit

*Fratelli tutti* ist nach *Laudato si'* von 2015 die zweite Sozialenzyklika von Papst Franziskus. Wenn auch in *Laudato si'* der Begriff der Geschwisterlichkeit noch nicht benutzt wird, so ist doch die in dieser Enzyklika entwickelte integrale sozialethische Konzeption ebenfalls im Blick auf unsere vorliegenden Überlegungen relevant, geht es hier doch auch grundlegend um Fragen der Gerechtigkeit. Dabei steht im Hintergrund der Ansatz, auch das Engagement für die Verwirklichung von Gerechtigkeit als Übersetzung des »Seht, wie sie einander lieben!« zu verstehen.

Die Kirche hat in der Tradition ihrer Sozialverkündigung noch nie eine inhaltlich umfassende und geschlossene Theorie der Gerechtigkeit vorgelegt. »Sie hat vielmehr immer wieder konkrete, die Menschenwürde verletzende gesellschaftliche Missstände kritisiert und sich bemüht, ausgehend von allgemeinen, auf dem christlichen Menschenbild fußenden Sozialprinzipien (Personalität, Subsidiarität, Solidarität, Gemeinwohl) konstruktive Hinweise für eine Verbesserung der sozialen Lage zu geben.«<sup>2</sup> Auch heute noch versteht die christliche Sozialethik den Grundwert der sozialen Gerechtigkeit als »übergeordnetes Leitprinzip«, das im Blick auf aktuelle Probleme und Fragen konkretisiert und seiner Bedeutung weiter ausdifferenziert wird.

In *Laudato si'* wird ein schöpfungstheologisches Konzept entfaltet, aus dem sich auch wichtige material-inhaltliche Konsequenzen für eine christliche (Sozial-)Ethik und ihren Grundwert der Gerechtigkeit ergeben. Papst Franziskus formuliert ein Konzept der integralen Ökologie und Ethik als seinen eigenen Lösungsansatz:

»Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich *immer* in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde*« (LS 49).

Es geht ihm folglich um ein ganzheitliches Konzept, das mit der auf die Natur bezogenen Komponente untrennbar die menschliche und soziale Dimension verknüpft sieht. Die Fragen nach der ökologischen und der sozialen Gerechtigkeit müssen notwendig miteinander verknüpft gestellt werden, denn »(e)s gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern« (LS 139).

Das Konzept der integralen Ökologie impliziert u. a. auch ein umfassenderes Verständnis von Fortschritt und Wachstum. Papst Franziskus meint nicht einfach eine quantitative Steigerung technischer oder wirtschaftlicher Möglichkeiten, denn daraus resultierte ein Ungleichgewicht der Ökosysteme (vgl. LS 35) und dies ginge nicht »mit einer Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen« einher (LS 105). Vielmehr geht es ihm um ein Wachstum, das »einen wahren ganzheitlichen Fortschritt und eine Besserung der Lebensqualität bedeutet« (LS 46), das die bessere Verteilung des Reichtums, einen verantwortungsbewussten Umgang mit der Natur und die Rechte der zukünftigen Generationen mit einbezieht (vgl. LS 109). Er sieht durchaus die »menschliche Freiheit [...] in der Lage, die Technik zu beschränken, sie zu lenken und in den Dienst einer anderen Art des Fortschritts zu stellen, der gesünder, menschlicher, sozialer und ganzheitlicher ist« (LS 112). Hieraus spricht nicht simple und naive Fortschrittsfeindlichkeit, sondern ein Verständnis von Fortschritt, in dem dieser nicht Selbstzweck ist, sondern Kreativität entfaltet im Blick auf eine Verbesserung der Lebensqualität und eine größere Gerechtigkeit.

### 3 Mission als theologische Kategorie und ekklesiale Grunddimension – Elemente einer Definition

Um nun die Konzeption von Geschwisterlichkeit zu den Fragen von »Mission« in Beziehung setzen zu können, gilt es, einige Aspekte des Missionsbegriffs zu analysieren.

Bei Mission handelt es sich um ein Theologoumenon, das in den letzten Jahren in der kirchlichen Öffentlichkeit wieder zunehmend an Bedeutung gewonnen hat und damit auch in den theologischen Kontext zurückgekehrt ist. In der jüngeren Vergangenheit schlugen ihm eher Skepsis, Verdrängung oder gar Ablehnung entgegen, wurde doch mit dem Begriff nahezu ausschließlich Unterdrückung, Zwangstaufe, Gewalt und Kulturimperialismus verbunden. Vor diesem Hintergrund verbreitete sich als Mainstream eine Auffassung, die nahezu jede Form von Mission als der modernen pluralistischen Gesellschaft unangemessen und sogar unzumutbar angesehen hat. »Religion«, so resümiert der Missionswissenschaftler und Steyler Missionar Franz Helm, »als private Überzeugung und Praxis wird geduldet, aber die Einflussnahme im öffentlichen Raum oder gar der Versuch, ZeitgenossInnen von der eigenen religiösen Botschaft zu überzeugen, wird abgelehnt.«<sup>3</sup>

Theologisch-wissenschaftlich aber wird dieses Thema in der Zwischenzeit offen und höchst differenziert bearbeitet, denn bei aller Belastung des Begriffs möchte man auf ihn nicht verzichten, gehört er doch zum Urgestein christlicher Theologie. Auf einige der konstitutiven Eckdaten des in der Zwischenzeit in der Theologie herausgearbeiteten Missionsbegriffs ist im Folgenden einzugehen.

**3** Franz HELM, Wie willkommen sind die Verkünder des Evangeliums? Zur Situation der christlichen Mission und der Missionswissenschaft im deutschsprachigen Europa, in: Martin STOWASSER/Franz HELM (Hg.), Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen 2011, 19-31, 19f.

**4** Marianne HEIMBACH-STEINS, Christliches Zeugnis und die Rechte der anderen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 34-43, 34.

**5** Ebd., 38.

**6** Joseph RATZINGER, Konzilsausagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 89 (2005) 243-262, 257.

**7** Peter WALTER, Geistes-Gegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 64-74, 64.

### 3.1 Religionsfreiheit als Voraussetzung für Mission

Mission wird, wie gerade schon angeklungen, im Bewusstsein mancher Zeitgenossen als Widerspruch zum Recht auf Religionsfreiheit empfunden. Die hier ansetzende grundsätzliche Kritik kommt aus zwei entgegengesetzten Richtungen:

- ♦ Zum einen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, die in jeder Form von Mission einen Verstoß gegen das Recht auf Religionsfreiheit sieht und damit Mission für nicht mehr akzeptabel und zeitgemäß hält. In der Tat ist auch aus der Perspektive der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 mit den Fragen der Missionstätigkeit das Menschenrecht auf Religionsfreiheit untrennbar verbunden: Es beinhaltet »die Freiheit [...], seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.« (Art. 18) Damit ist einerseits »das Recht, missionarisch tätig zu werden, gesichert.«<sup>4</sup> Andererseits gibt dies auch die rechtlichen und ethischen Rahmenbedingungen vor, unter denen christliche Mission erfolgen kann – dahinter kann auch christliche Mission nicht zurück. Die konziliare Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* ist das diesbezüglich relevante kirchliche Dokument. Es hebt deutlich darauf ab, dass – begründet auf der »Würde der menschlichen Person selbst« (DH 2) – »in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln« (DH 2). In *Ad gentes* 13,3 klingt das ganz ähnlich. Aus diesen Bestimmungen folgt also der Schutz der »Freiheit, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren«, wobei diese Freiheit selbst »unter den Anspruch gestellt [wird], der Religionsfreiheit der Adressaten Rechnung zu tragen.«<sup>5</sup>

- ♦ Zum anderen kommt Kritik aber auch vor allem in jüngster Zeit aus dem Binnenraum der Kirche, wo gerade angesichts des aktuellen erneuten Aufgreifens des Missionsgedankens immer wieder der Vorwurf erhoben wird, das Recht auf Religionsfreiheit (und damit vor allem die Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*) stehe im Widerspruch zum urchristlichen Missionsauftrag und sei darum diesem Missionsauftrag zumindest nachzuordnen. Bereits in einem kurz nach dem Konzil verfassten Text nennt Joseph Ratzinger diese Auffassung allerdings ein »totales Missverständnis«. Ihm zufolge ist die »Religionsfreiheit [...] die Bedingung dafür, dass Mission überhaupt stattfinden kann.«<sup>6</sup>

### 3.2 Konturen des (nach-)konziliaren Missionsbegriffs

Die folgenden Ausführungen konturieren das angeklungene Missionsverständnis näher, indem der Begriff der Mission aus traditionellen Engführungen herausgelöst wird:

#### 3.2.1 Mission – von der Notwendigkeit zur Freiheit des Angebots

Der verstorbene Freiburger Dogmatiker Peter Walter erkennt in dem Konzilsdekret *Ad gentes* zwei Formen von Missiologie: zum einen (noch) die traditionelle »Notwendigkeits- bzw. Bekehrungs-Missiologie«,<sup>7</sup> die deutlich mache, dass »auf der Kirche die Pflicht (liegt), den Glauben und das Heil Christi auszubreiten« (AG 5). Es können also die nicht gerettet werden, »die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen« (LG 14). Daraus folgt die Notwendigkeit von Mission.

Die Konzilskonstitution, so führt Walter aus, weise in LG 16 allerdings ebenfalls darauf hin, dass auch Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche das Heil finden könnten, »weil Gottes Gnade schon in ihnen wirkt«.<sup>8</sup> Das meint die von Peter Walter genannte zweite Form, die »Freiheits- bzw. Zeugnis-Missiologie«. Sie nimmt Bezug auf *Ad gentes* 10, wo es heißt, dass »um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können«, die Kirche sich all diesen Gruppen – quasi inkarnatorisch – einpflanzen muss. Hier wird der Glaube als Angebot verstanden, »das die Freiheit dessen wahrt, dem dieses Angebot gemacht wird.«<sup>9</sup> Mission ist damit wesentlich und konstitutiv mit Freiheit verbunden. Dabei ist dieses Angebot nicht als (vielfach befürchtete) Anpassung an den Zeitgeist zu verstehen, sondern zutiefst christologisch und inkarnationstheologisch verankert.

### 3.2.2 Mission – vom einzelnen Aufgabenfeld der Kirche zu einem ekklesialen Grundzug

Will man heute theologisch verantwortet von Mission sprechen, so geht es nicht mehr um *ein* kirchliches Handlungsfeld unter vielen, sondern um einen konstitutiven Wesenszug der Kirche. *Ad gentes* formuliert: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d. h. als Gesandte unterwegs)« (AG 2). Mission bezeichnet also nicht eine Tätigkeit, die nach zahlenmäßig zu fassendem Erfolg überflüssig wird, die geographisch, zeitlich und methodisch klar umrissen und überschaubar ist, sondern um das, was Kirche insgesamt ausmacht. Von daher leuchtet auch ein, dass Mission nicht nur Aufgabe professioneller Missionare und Missionarinnen ist, sondern jedes Christen und jeder Christin, die in der Nachfolge Jesu Christi Zeugnis geben.<sup>10</sup> Papst Franziskus formuliert dies in seiner Botschaft zum Weltmissionssonntag: »Wie Christus der erste Gesandte, d. h. der Missionar des Vaters ist (vgl. Joh 20,21) und als solcher sein ›treuer Zeuge‹ ist (vgl. Offb 1,5), so ist jeder Christ berufen, Missionar und Zeuge Christi zu sein.«<sup>11</sup>

### 3.2.3 Mission – von der Westkirche zur Weltkirche

Klassisch wurde Mission verstanden als Aktivität, die die europäische Kirche in Richtung der Gebiete entfaltete, in denen die katholische Kirche noch nicht endgültig und umfassend verbreitet war. Dem Missionswissenschaftler Arnd Bünker zufolge beschreibt Mission in der Tradition »einen kirchlichen Ausnahmezustand«, der vor dem eigentlichen Zustand der Christianisierung liegt. Damit ist, so schlussfolgert er, »Mission überall denkbar, nur nicht in Europa.« Weltkirche und zugleich wahre Katholizität wurden damit verstanden in geographischer Konzentration auf Europa, Mission vollzog sich systematisch gesehen,

<sup>8</sup> Ebd., 66.

<sup>9</sup> Ebd., 67. Vgl. auch die Schrift der französischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 2000 *Proposer la foi dans la société actuelle*.

<sup>10</sup> Vgl. Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

<sup>11</sup> Papstbotschaft zum Weltmissionssonntag 2022, online unter: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-01/wortlaut-papstbotschaft-zum-weltmissions-sonntag-2022.html> [8.4.2022].

<sup>12</sup> Peter HÜNERMANN, *Moderne Welt und Mission?*, in: DERS./Bernd J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005/2009, Bd. 5, 430-433, 430.

<sup>13</sup> Allerdings ist dieses Verständnis heute auch noch anzutreffen, etwa wenn es im »Mission Manifest« heißt, dass es um das vielleicht letzte »Comeback« der Kirche (Klappentext) geht. Vgl. dazu Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission Manifest - Welche Mission? Welche Theologie? Welche Kirche?*, in: DIES./Magnus STRIET (Hg.): *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am »Mission Manifest«*, Freiburg 2018, 75-96.

traditionell »als religiös-kulturelle Integration nicht christianisierter Völker in den Dominanzbereich eines christlichen Abendlandes.«<sup>12</sup>

Diese eurozentrische Engführung ist durch das Dekret des Konzils über die Missions-tätigkeit obsolet geworden: Mission muss tatsächlich überall auf der Welt von Relevanz sein und in allen lebendigen und vielfältigen Ortskirchen eine Rolle spielen, die dann aber im Detail je nach Kultur sowie sozialer und politischer Lage sehr unterschiedlich sein kann. Vor diesem Hintergrund muss sich auch das missionarische Selbstverständnis Europas ändern. Schon 1948 hatte Pater Ivo Zeiger SJ (in Anlehnung an ein Wort von Alfred Delp SJ) auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz das bekannte Wort gesprochen: »Deutschland ist ein Missionsland.« Hatte er damals für diese weitsichtige Aussage noch scharfe Kritik geerntet, so erweist sich genau dies knappe 65 Jahre später als Realität, die sogar auf weite Teile Europas auszuweiten ist. Diese Erkenntnis aber entpuppt sich als ein schwieriger Prozess und macht es notwendig, den vom Konzil vorgenommenen Perspektivwechsel mitzuvollziehen.

### 3.2.4 Mission – von der Mitgliedergewinnung zum Zeugnis vom angebrochenen Reich Gottes

Mission wurde in der Tradition vorrangig verstanden als das Bemühen um die Gewinnung neuer Mitglieder und um die Ausbreitung der Kirche als Institution.<sup>13</sup> Auch an diesem Punkt hat das II. Vatikanische Konzil den theologischen Akzent deutlich verschoben. Der Missionswissenschaftler Franz Gmainer-Pranzl betont im Unterschied zu diesem (in einem engen Sinn verstandenen) ekklesiozentrischen Ansatz, dass die »Quelle jeglicher Mission der Kirche [...] im Anspruch des Reiches Gottes [besteht]«,<sup>14</sup> genau hier liege die *differentia specifica* christlicher Mission. Damit bringt er den entscheidenden Wandel des Verständnisses von Mission klar auf den Punkt: »Wer als Missionarin oder Missionar von der Hoffnung des Evangeliums kündigt – ob in fremden Ländern oder im eigenen Lebenskontext –, bezeugt die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes, das die Christen als Heilsanspruch für *alle* Menschen bekennen.«<sup>15</sup> Umgekehrt gilt aber auch, dass, wer die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes bezeugt, Mission betreibt!

Es geht also in der Mission um das Heil, das Gott den Menschen zugesagt und in Jesus Christus bewirkt hat. Damit einher geht eine gewisse »Relativierung« der Kirche, was aber nicht heißt, dass sie bedeutungslos wird. Die Kirche, so Peter Walter, »hat als Zeichen und Werkzeug Gottes eine unersetzbare Aufgabe. Denn Gott, bei dem allein die Initiative liegt, will [...] dieses Heil nicht ohne das Mittun von Menschen, die er beruft und sendet, verwirklichen.«<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Franz GMAINER-PRANZL, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive, in: STOWASSER/HELM (Hg.), Mission (Anm. 3), 115-130, 117.

<sup>15</sup> Ebd., 120.

<sup>16</sup> WALTER, Geistes-Gegenwart (Anm. 7), 71.

#### 4 Realisierung und Konkretisierung des Prinzips der Geschwisterlichkeit als Fundament von Mission

Die Grundidee dieser Überlegungen hat ihren Ursprung in dem von Papst Franziskus durch sein gesamtes Pontifikat hindurch immer wieder betonten Aspekt der Glaubwürdigkeit.

##### 4.1 Die Frage nach der Glaubwürdigkeit als Klammer von Mission und Geschwisterlichkeit

Wird Mission als Angebot des Glaubens verstanden, das dort gemacht wird, wo Menschen in der Nachfolge Jesu Christi Zeugnis vom angebrochenen Reich Gottes geben, dann liegt die konstitutive Verbindung zur Welt- und Gesellschaftsgestaltung nach dem Prinzip der Geschwisterlichkeit nahe. Papst Franziskus folgend, kommt hier die Frage nach der Glaubwürdigkeit ins Spiel. Es geht ihm dabei um die Kompatibilität von Ekklesiologie und Ethik als unverzichtbarem Ausdruck von Glaubwürdigkeit. Gerade in unserer kirchlichen Situation ist dies eine für die Kirche existentiell wichtige Forderung: Es braucht heute mehr denn je nicht länger allein die Wortverkündigung, sondern ein Zeugnis, das durch das kirchliche Handeln gegeben wird, ein Zeugnis für das, was Inhalt der Verkündigung ist. Die Botschaft Jesu will selbstverständlich bezeugt werden in der Verkündigung des Wortes (*martyria*) sowie in der Feier des Gottesdienstes und der Sakramente (*liturgia*), aber eben auch im Handeln (*diakonia*) sowie in der Gemeinschaft der Menschen (*koinonia*). Menschen in allen diesen verschiedenen Grundvollzügen der Kirche haben Anteil am Aufbau des Reiches Gottes und am Zeugnis für das Evangelium.

Präzise kommt dies in *Evangelii gaudium* zum Ausdruck, wo Papst Franziskus einen »Neologismus« als Aufforderung formuliert: »*Primerear*«, was so viel bedeutet wie »die Initiative zu ergreifen, [...] die Fernen zu suchen, und [...] die Ausgeschlossenen einzuladen, [...] Barmherzigkeit anzubieten« (EG 24). In deutlichem Unterschied zu einer Kirche, die sich abschottet, spricht Papst Franziskus von »eine(r) ›verbeulte(n)‹ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, (die ihm) lieber (ist), als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist« (EG 49). Es ist die Rede von der Kirche, die die Aufgabe eines Feldlazaretts hat, die an die Grenzen der Gesellschaft geht, und heilt, was verwundet ist. Papst Franziskus ist es, der – noch als Kardinal Bergoglio – mit seiner berühmt gewordenen Rede im Vorkonklave in aller Deutlichkeit und programmatisch darauf hingewiesen hat, dass die Kirche »aufgerufen [ist], aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz« (Bergoglio, Vorkonklave 2013). Genau damit hat er die Sendung der Kirche, ihre Mission, wieder neu in den Mittelpunkt des theologischen und kirchlichen Interesses gerückt.

17 Vgl. Jörg ALTHAMMER, Welche Wirtschaft tötet? Anmerkungen zum Rundschreiben *Evangelii Gaudium* aus wirtschaftsethischer Perspektive, Köln 2014.

18 Vgl. Jörg ALT / Markus VOGT / Martin KIRSCHNER, Von der Ökonomisierung zur Humanisierung, in: Stimmen der Zeit, 19.10.2020, online <https://www.herder.de/stz/online/von-der-oekonomisierung-zur-humanisierung/?fbclid=IwARORUZ3wgY6S-RktFTpvEx7izoarwE685OBxcFsfjXQ9Uj0-6bpbu9R-s>, [2.1.2021].

#### 4.2 Konkretisierung des Prinzips der Geschwisterlichkeit und die Entfaltung der missionsbezogenen Bedeutung

Solches zeugnis-gebendes Handeln macht die Botschaft glaubwürdig – und genau das meint Mission! Im Folgenden geht es darum, auf die konkreten Bereiche zu schauen, die Papst Franziskus unter dem Stichwort der Geschwisterlichkeit in *Fratelli tutti* aufführt, und dabei die Implikationen für das Verständnis von Mission aufzuweisen:

Zunächst ist die Frage nach dem Markt zu nennen. Papst Franziskus hatte bereits in seiner »Regierungserklärung« *Evangelii gaudium* mit der Formulierung »Diese Wirtschaft tötet« (EG 53) für viel Diskussion und Aufregung gesorgt.<sup>17</sup> Auch wenn es später weitaus differenziertere Aussagen von ihm zur Bedeutung des Marktes gibt, bleibt er aber doch in allen Texten, in denen er sich zum Markt äußert, auch in *Fratelli tutti* sehr deutlich bei seiner pointierten Kritik am »neoliberalen Credo [...]« (FT 168), das uns glauben machen wolle, dass der »Markt allein [...] alle [gesellschaftlichen] Probleme [löst]« (FT 168) – eine kritische Perspektive, die wir bereits tief verankert in der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung finden (vgl. QA 88), die aber durch die Pandemie noch einmal mit ihrer ganzen Wucht erfahrbar wurde. Zielwert muss das Gemeinwohl aller sein, nicht reine Marktgläubigkeit oder das Vertrauen auf den Spillover-/Trickle-Down-Effekt. Mit den Sozialethiker-Kollegen Markus Vogt, Martin Kirschner und Jörg Alt<sup>18</sup> sei hier auf die wichtige Unterscheidung zwischen Markt und Wettbewerb als Ziel oder als Mittel verwiesen – und nur letzteres verortet Markt und Wettbewerb angemessen. Man würde sich allerdings schon wünschen, dass der Papst sich dann auch dezidiert für den Markt als Instrument zur Beseitigung von Armut und zur Entwicklung menschenwürdiger Lebensbedingungen ausspricht. Das klingt jedoch nur in einigen Aspekten, etwa in der Forderung einer aktiven Wirtschaftspolitik und der Schaffung von Arbeitsplätzen, an, wird aber nicht expressis verbis ausformuliert. Wichtig ist ihm dabei jedenfalls – mit Verweis auf *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. –, dass Grundwerte und Prinzipien wie Solidarität und Vertrauen auch im Marktgeschehen eine Rolle spielen (müssen), damit nicht die Politik dem Diktat der Wirtschaft unterworfen ist, die zudem auch nicht demokratisch legitimiert ist. Vielmehr geht es darum, dass der Mensch im Mittelpunkt steht.

Ein zweites zentrales Themenfeld, das Franziskus' Pontifikat seit seiner ersten Reise außerhalb Roms auf die Insel Lampedusa im Jahr 2013 bereits prägt, spielt auch in der Enzyklika *Fratelli tutti* eine entscheidende Rolle: die komplexen Herausforderungen von Migration und Flucht. Aus der Perspektive der Geschwisterlichkeit wäre es ideal, so Franziskus, wenn unnötige Migration vermieden werden könnte, so dass jeder die Chance auf eine ganzheitliche Entwicklung in seiner Heimat hätte (vgl. FT 129). Die Realität aber sehe, so Franziskus, anders aus: Ursache für Flucht und Migration seien vielfach Ausbeutung, Entrechtung und Tötung von Menschen in vielen Ländern der Erde, meistens des globalen Südens, wobei er im Hintergrund zum einen die prekäre Situation der Menschenrechte siebenzig Jahre nach deren feierlicher Verkündigung dafür verantwortlich macht sowie zum anderen ein globales Wirtschaftsmodell, das anthropologisch verkürzt und mehrheitlich auf Profit ausgerichtet sei.

Vor diesem Hintergrund betont Franziskus die weitreichende Verpflichtung der Staatengemeinschaft, vor schweren humanitären Krisen fliehende Menschen nicht nur aufzunehmen und zu schützen, sondern auch zu fördern und zu integrieren. Unter dem Horizont dieser vier (gerade genannten) Leitverben standen auch schon die zwanzig Handlungsschwerpunkte, die der Vatikan im Jahr 2018 in den multilateralen Prozess zur

Erarbeitung der beiden Global Compacts für Flucht und für Migration auf UN-Ebene ein-gebracht hat.<sup>19</sup> Es sei unsere Pflicht, das Recht eines jeden Menschen zu respektieren, einen Ort zu finden, an dem er nicht nur seinen Grundbedürfnissen nachkommen, sondern sich auch ganzheitlich entwickeln könne (vgl. FT 129). Was die Frage nach der Lösung dieser Problematik angeht, so benennt er zunächst Hilfsmaßnahmen, die zur Linderung konkreter Not dienen sollen. Er weiß aber auch darum, dass in struktureller Hinsicht die Schaffung einer umfassenden Gesetzgebung für Migration durch die internationale Gemeinschaft zur Eingliederung von Migranten in den Aufnahmeländern und auch zur Entwicklung in den Herkunftsländern notwendig ist (vgl. FT 132).

## 5 Fazit:

### **Eine neue Kultur der Geschwisterlichkeit als ein Fundament für die Mission der Kirche**

Papst Franziskus verortet das Prinzip der Geschwisterlichkeit in der Mitte der Sozialverkündigung. Das Prinzip meint den sowohl individuell als auch institutionell umzusetzenden Willen zur tatsächlichen Anerkennung der Menschenwürde, d. h. zur Realisierung von Gerechtigkeit. Darüber hinaus bezeichnet er damit eine neue umfassende Kultur, die Gerechtigkeit und Liebe, individuelle und institutionelle Ebene sowie verschiedene gesellschaftliche und kirchliche Felder und Akteure miteinander verbinden kann, ohne die Komplexität und Unterschiedlichkeit der jeweiligen Bereiche, deren eigene Gesetzmäßigkeiten zu nivellieren.

Papst Franziskus hält mit der Enzyklika *Fratelli tutti* ein leidenschaftliches Plädoyer für diese neue, alles und alle prägende Kultur, die alle Menschen guten Willens und alle Religionen in einen Dialog und in Kooperation führen soll und kann. Zugleich aber macht dieses Prinzip der Geschwisterlichkeit genuin Christliches stark, denn die »Quelle der Menschenwürde und Geschwisterlichkeit (liegt) im Evangelium Jesu Christi«. Es ist für ihn die »Musik des Evangeliums« (FT 277), die zu solchem Handeln privat, aber auch in der Öffentlichkeit herausfordert, denn »(w)enn die Musik des Evangeliums in unseren Häusern, in der Öffentlichkeit, an unseren Arbeitsplätzen, in der Politik und der Wirtschaft nicht mehr zu hören ist, dann haben wir wohl die Melodie abgeschaltet, die uns herausfordert, für die Würde jedes Mannes und jeder Frau ungeachtet ihrer Herkunft zu kämpfen« (FT 277).

Diese Melodie durch glaubwürdiges Engagement für Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit zum Klingen zu bringen, ist die Aufgabe und die Chance von Mission im 21. Jahrhundert. So lässt sich in einer der heutigen Welt und Gesellschaft das »Seht, wie sie einander lieben!« wieder aktualisieren und realisieren. ◆

<sup>19</sup> Vgl. Vatikan\_20 – Handlungsschwerpunkte-für-Global-Compacts\_lang, online [https://weltkirche.katholisch.de/Portals/o/Dokumente/Vatikan\\_20-Handlungsschwerpunkte-f%C3%BCr-Global-Compacts\\_lang.pdf](https://weltkirche.katholisch.de/Portals/o/Dokumente/Vatikan_20-Handlungsschwerpunkte-f%C3%BCr-Global-Compacts_lang.pdf), [17.1.2021].

---

# *Fratelli tutti* – Schrei und Gesang auf dem Weg zu universaler Geschwisterlichkeit

von Paulo Suess

## **Zusammenfassung**

Die Enzyklika *Fratelli tutti* (FT) von Papst Franziskus erinnert in Text und Ton an die 9. Sinfonie von Beethoven, ein Hymnus an die Freude und an den Traum von der Möglichkeit universaler Freundschaft, voller musikalischer Harmonie und Dramatik. In acht musikalischen Sätzen (2.1-8) bzw. Wegmarken wird den Möglichkeiten, Hindernissen und Versprechen universaler Geschwisterlichkeit und dem Traum »von einer anderen Menschheit« (FT 127) nachgegangen. »Es ist möglich, einen Planeten zu wünschen, der allen Menschen Land, Heimat und Arbeit bietet« (ebd.). Auf dem Weg zu dieser universalen Geschwisterlichkeit versucht FT »neue Perspektiven einzunehmen und neue Antworten zu entwickeln« (FT 128).

## **Schlüsselbegriffe**

→ Dialog  
→ Friede  
→ Geschwisterlichkeit  
→ Welt

## **Abstract**

Pope Francis' encyclical *Fratelli tutti* (FT) recalls in text and tone Beethoven's 9th Symphony, a hymn to joy and to the dream of the possibility of universal friendship which is full of musical harmony and drama. In eight musical movements (2.1-8) or signposts, the possibilities, obstacles and the promise of universal kinship and the dream of »a new humanity« (FT 127) are explored. »We can aspire to a world that provides land, housing and work for all« (ibid.). On the way to this universal kinship, FT tries »to see things in a new light and to develop new responses« (FT 128).

## **Keywords**

→ Dialogue  
→ Peace  
→ Kinship  
→ World

## **Sumario**

La encíclica *Fratelli tutti* (FT) del Papa Francisco recuerda en texto y tono a la 9ª Sinfonía de Beethoven, un himno a la alegría y al sueño de la posibilidad de la amistad universal, lleno de armonía musical y dramatismo. En ocho movimientos musicales (2.1-8) o hitos, se exploran las posibilidades, los obstáculos y las promesas de la fraternidad universal y el sueño de »otra humanidad« (FT 127). »Es posible anhelar un planeta que asegure tierra, techo y trabajo para todos« (ibid.). En el camino hacia esta fraternidad universal, FT intenta »asumir nuevas perspectivas y a desarrollar nuevas reacciones« (FT 128).

## **Palabras clave**

→ Diálogo  
→ Paz  
→ Fraternidad  
→ Mundo

---

## 1 Eine Symphonie voller Harmonie und Dramatik

**F**ratelli tutti vom 3. Oktober 2020 ist die dritte Enzyklika von Papst Franziskus, nach *Lumen fidei* (2013) und *Laudato si'* (2015). Dem programmatischen Horizont nach zu urteilen, hat das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) einen besonders wichtigen Stellenwert, weil der Papst hier seine pastoralen Grundanliegen zur Sprache bringt: Die missionarische Umgestaltung der Kirche (EG 19); sie hat als Volk Gottes »im Aufbruch« (EG 20-23) den Auftrag, die Freude des Evangeliums missionarisch aktiv und spirituell-kontemplativ, also österlich-pfingstlich zu verkünden (vgl. EG 1, 21, 110, 271). In der Mitte dieses Volkes haben die Armen als *Alter Christus* (EG 198), als Subjekte und Ansprechpartner einen bevorzugten Platz (EG 197-201). Bereits in EG sind die weltweiten Aufgaben missionarischer Präsenz, die ökologische Herausforderung und die universelle Brüderlichkeit präsent: »Die Erde ist unser gemeinsames Haus und wir sind alle Geschwister« (EG 183, vgl. 211).

Während EG sich hauptsächlich an Katholiken wendet und damit die christliche Weltaufgabe vorbereitet, versuchen *Laudato si'* und *Fratelli tutti* diese Weltaufgabe – die Bewahrung der Schöpfung, die Einheit der Menschen und den Frieden in der Welt – zu entfalten und mit den Bewohnern der ganzen Erde darüber in ein verantwortliches Gespräch zu kommen.

Dieses Gespräch ist paradigmatisch präsent in dem *Dokument über die Geschwisterlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt*, das Papst Franziskus und der Großimam von Al-Ayhar, Ahmad AlTayyeb, am 4. Februar 2019 unterzeichnet haben. In *Fratelli tutti* hat der Papst die Fäden dieses Gesprächs wieder aufgenommen und erweitert und dann zu einem programmatischen Teppich seines Pontifikats verwoben. Auf diesem Teppich steht geschrieben: »Verwandlung der Geschichte« (FT 165) durch Nächstenliebe. Sie ist »das geistige Herzstück der Politik« (FT 187), weil und wenn sie in allen Optionen »den Letzten den Vorzug gibt« (ebd.).

*Fratelli tutti* ist eine Sozialenzyklika jenseits politischer, geographischer, ideologischer, ethnischer und religiöser Polarisierung durch Identitätsneurosen, die nichts anderes sind als »veredelte Formen des Egoismus und reiner Abschottung« (FT 89). Gerade deshalb ist FT nicht ortlos. Franziskus zeigt in seinen Überlegungen, immer aus der Perspektive der Armen, der Migranten und der Anderen, dass christliche Identität durch Solidarität und Geschwisterlichkeit uns offen hält »für den Dialog mit allen Menschen guten Willens« (FT 6): »Während Solidarität ein Prinzip sozialer Planung ist, das erlaubt, dass sozial Ungleiche zu Gleichen werden, ist Geschwisterlichkeit jenes Prinzip, das erlaubt, dass sozial Gleiche ganz unterschiedliche Personen sind.«<sup>1</sup>

## 2 Wegmarken

*Fratelli tutti* besteht aus einer kurzen Einleitung (FT 1-8), die uns hineinnimmt in den »Traum der Geschwisterlichkeit und der sozialen Freundschaft« (FT 6) aller Menschen und unsere »christlichen Überzeugungen« offenhält »für den Dialog mit allen Menschen guten Willens« (ebd.). Wir alle sind Weggefährten und Mitbewohner des gleichen Planeten Erde, »jeder mit dem Reichtum seines Glaubens oder seiner Überzeugungen, jeder mit seiner eigenen Stimme, alles Geschwister« (FT 8).

<sup>1</sup> Papst Franziskus, Botschaft für Margaret Archer, Präsidentin der Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften (24.4.2017).

## 2.1 Eine abgeschottete Welt

Das erste von acht Kapiteln konfrontiert uns mit den »Schatten einer abgeschotteten Welt« (FT 9-55). Was verhindert, dass das Licht einer offenen Welt, die ja Schöpfung Gottes ist, sich über unsere Realität ausbreitet? Ohne die positiven Fortschritte der Technologie und Wohlfahrt zu verkennen, geht FT in seiner Analyse mit dem damit verbundenen Verfall der Ethik, die internationales Handeln prägt, streng ins Gericht. Das Globalisierungsmodell und seine »eindimensionale Uniformität« (FT 29ff, 100) haben uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern gemacht. Erfolgreiche Wirtschaftsmodelle dürfen nicht den eigenen kulturellen Lebensstil eines Landes zerstören. Hinter der Uniformierung der Welt stehen Macht- und Wirtschaftsinteressen. Innovationen in Technologie und Wissenschaft begünstigen soziale Ungleichheit. Sie produzieren einen Fortschritt der Rentabilität auf Kosten der Menschlichkeit.

Wir sind Opfer einer kulturellen Kolonisation. Große Worte wie Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit, Einheit sind heute vielfach Herrschaftsinstrumente und Saatgut der Hoffnungslosigkeit. Güter und Menschen werden vielfach wie Abfallprodukte behandelt, während ein krankhaft konsum-, schnelligkeits- und gewinnorientierter Lebensstil zur Ursache unzähliger Zivilisationskrankheiten geworden ist. Ungleiche Gültigkeit der Menschenrechte und ungleiche Würde zwischen Männern und Frauen sind eine soziale und kulturelle Realität. Einseitiges Wirtschaftswachstum und Lebensbedingungen einer neuen Sklaverei gehen Hand in Hand. Durch eine »Kultur der Mauern« (FT 27) versuchen sich die Reichen dieser Erde vor den Armen zu schützen.

Populismus und Liberalismus begegnen den vor Krieg, Verfolgung und Naturkatastrophen geflüchteten Migrant\*innen, an denen sich Drogen- und Waffenkartelle bereichern. Seit den ersten Tagen seines Pontifikats ist Migration ein Schlüsselthema der Sozialanalyse von Papst Franziskus. Erinnern wir uns an seine programmatische erste Reise am 8. Juli 2013 auf die italienische Insel Lampedusa, um den dort untergebrachten Flüchtlingen zu begegnen und der im Mittelmeer Ertrunkenen zu gedenken. Sieben Jahre später lesen wir in FT: »Die Migrationen [werden ...] ein grundlegendes Element der Zukunft der Welt darstellen« (FT 40).

Eine Überfülle an connections hat die Freude an Geschwisterlichkeit nicht vertieft, sondern zerstört. Als Gefangene der Virtualität haben wir das Aroma der Realität verloren. Digitale Beziehungen stehen im Dienst gigantischer wirtschaftlicher Interessen und können das Aufwallen fanatischer Aggressivität und Falschnachrichten fördern (vgl. FT 44). Die Informationsflut hat uns kein Mehr an Weisheit gebracht (vgl. FT 50). Bei all diesen Schatten darf jedoch nicht vergessen werden, dass sie nur möglich sind, weil da auch Licht ist.

## 2.2 Fremd und ausgeplündert

Im zweiten Kapitel, »Ein Fremder auf dem Weg« (FT 56-86), entwirft Franziskus anhand des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter einige Handlungsoptionen, die uns in der Dunkelheit einer abgeschotteten Welt offenstehen: die Option der Räuber, des Priesters, des Leviten, des Samariters und des Wirts der Herberge. Jesus will uns für die Option des hilfsbereiten Samariters gewinnen, die weit über die Vorschrift des Gesetzes hinausgeht. »Jede andere Entscheidung führt auf die Seite der Räuber oder derer, die vorbeigehen, ohne Mitleid zu haben mit den Schmerzen des Menschen, der verletzt auf der Straße liegt« (FT 67).

Priester und Levit kommen aus dem Tempel von Jerusalem, so wie es das Gesetz befahl. Den Samaritern, die von den Juden als falsche Interpreten ihrer »wahren« Religion

betrachtet wurden, war der Zugang zum Tempel verboten. Dennoch sind sie im Gleichnis Jesu das Paradigma, wie gerade auch ein offiziell nicht anerkanntes Glaubenssystem die Schatten einer abgeschotteten Welt kritisch ausleuchten kann. Der Gesetzeslehrer ebenso wie der Jünger Jesu, die das ewige Leben erben möchten, müssen lernen, sich unterbrechen zu lassen, um Zeit zu finden, sich »der Zerbrechlichkeit der anderen anzunehmen« (FT 67). Nur so kann der Jünger in den Opfern zerstörerischer Systeme, die Mensch und Natur ausbeuten, dem Alter Christus begegnen (vgl. FT 85). Nächstenliebe sprengt den geographisch begrenzten, kulturell engen und politisch unverbindlichen Zirkel spontaner Nachbarschaftshilfe, die den Fremden ausschließt oder übersieht.

### 2.3 Friede als Frucht einer offenen Welt

Das dritte Kapitel (FT 87-127) versucht zu zeigen, wie wir aufgrund der Menschlichkeit unseres Glaubens ein kritisches Gespür entwickeln können und mit dem samaritanischen Blick nach innen eine weit über ethnische und politische Grenzen hinaus offene Welt zu denken und zu schaffen in der Lage sind. Moralische Werte wie Tapferkeit, Genügsamkeit und Fleiß können eine liebende Dynamik der Offenheit mit anderen Menschen aufbauen (vgl. FT 91). »Liebe ist eine Bewegung der Aufmerksamkeit für den anderen« (FT 93) und für die universale menschliche Gemeinschaft. »Gastfreundschaft ist ein konkreter Weg, auf diese Herausforderung und dieses Geschenk nicht zu verzichten, die eine Begegnung mit Menschen darstellen, die nicht dem eigenen Umfeld angehören« (FT 90). In der Offenheit anderen gegenüber und im Dienst sozialer Solidarität transzendieren wir uns selbst. Die soziale Solidarität drückt sich konkret im Dienst aus. »Der Dienst schaut immer auf das Gesicht des Mitmenschen, berührt seinen Leib, spürt seine Nähe [...] und sucht, ihn zu fördern« (FT 115).

Alles, was wir tun, gebrauchen und besitzen, hat eine soziale Funktion, der eine Unverfügbarkeitsklausel eingeschrieben ist. Solange es Arme gibt – dabei kann es sich ganz konkret um soziale Schichten handeln oder um den ausgebeuteten Planeten Erde –, ist mein Überfluss verpfändet und von Hypotheken belastet (vgl. FT 119). »Das Recht auf Privateigentum kann nur als ein sekundäres Naturrecht betrachtet werden, das sich aus dem Prinzip der universalen Bestimmung der geschaffenen Güter ableitet« (FT 120). Es gibt Grundrechte, die jeder Nation und Gesellschaft vorausgehen, weil sie aus »einer unveräußerlichen Menschenwürde hervorgehen« (FT 127). »Gerechtigkeit verlangt die Anerkennung und Achtung nicht nur der individuellen Rechte, sondern auch der sozialen Rechte und der Rechte der Völker« (FT 126). Der wahre Weg zum Frieden ist nur möglich »im Anschluss an eine globale Ethik der Solidarität und Zusammenarbeit im Dienst an einer Zukunft, die von der Interdependenz und Mitverantwortlichkeit innerhalb der ganzen Menschheitsfamilie [...] gestaltet wird« (FT 127).

2 Papst Franziskus / Großimam Ahmad AL-TAYYEB, Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt (Abu Dhabi, Vereinigte Arabische Emirate, 4. Februar 2019), in: *L'Osservatore Romano* (dt.), Jg. 49 (2019/7), 15. Februar 2019, 8.

## 2.4 Drei Szenarien: Migration, Ostwestbegegnung, weltweite Ortsverbundenheit

Weltweite Verantwortlichkeit und konkrete Solidarität, die im vierten Kapitel (FT 128-153) aufgelistet sind, stehen vor drei Herausforderungen für das internationale Zusammenleben: (a) durch Migration, (b) durch die Begegnung zwischen Westen und Osten und (c) durch die polare Spannung zwischen globalen und lokalen Beziehungen.

a Zur Situation der Migranten macht die Enzyklika ganz konkrete Analysen und Vorschläge. Die Bemühungen um die Migranten »lassen sich in vier Verben zusammenfassen: aufnehmen, schützen, fördern und integrieren« (FT 129). Dabei geht es um das spannungsreiche Verhältnis zwischen der Bewahrung der kulturellen und religiösen Identität der Aufnahmeländer, aber gleichzeitig im Namen der Geschwisterlichkeit um Offenheit und Wertschätzung für die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen. Dazu werden dann eine Reihe von praktischen Vorschlägen gemacht, die Leben und Überleben in Würde der Migranten ermöglichen und von der internationalen Gemeinschaft durch eine spezifische Gesetzgebung garantiert sein müssen. Migration braucht keine einseitige Last zu sein, sondern kann auch als »gegenseitige Gabe« verstanden werden für »die ganzheitliche menschliche Entwicklung aller« (FT 133).

b Um die Begegnung zwischen Ost und West für die Bemühung um einen weltweiten Frieden der Menschheit zu vertiefen, erinnert Papst Franziskus an seine Begegnung mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb und zitiert aus dem bei dieser Begegnung gemeinsam verfassten Dokument: »Der Westen könnte in der Kultur des Ostens Heilmittel für einige seiner geistigen und religiösen Krankheiten finden, die von der Vorherrschaft des Materialismus hervorgerufen wurden. Und der Osten könnte in der Kultur des Westens viele Elemente finden, die ihm hilfreich sind, sich von der Schwachheit, der Spaltung, dem Konflikt und vor dem wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Abstieg zu retten.«<sup>2</sup> Wir müssen lernen, Probleme unserer Zeit gemeinsam zu bewältigen, denn »Armut, Verfall und die Leiden eines Teils der Erde sind ein stillschweigender Nährboden für Probleme, die letztlich den ganzen Planeten betreffen« (FT 137).

c Der Andere, der Fremde und der Migrant nötigen uns, auf die globale Dimension des Lebens zu schauen und uns »von einem beschaulichen Provinzialismus« (FT 142) zu befreien. »So wie es ohne persönliche Identität keinen Dialog mit anderen gibt, so gibt es auch keine Offenheit zwischen den Völkern ohne die Liebe zum eigenen Land und zu seinen Menschen« (FT 143). Weltweite Offenheit und ortsverbundene Identität sind keine Gegensätze. Keine Kultur genügt sich selbst. »Die anderen sind konstitutiv notwendig für den Aufbau eines erfüllten Lebens« (FT 150). Gute nachbarschaftliche Beziehungen, »die geprägt sind von Unentgeltlichkeit, Solidarität und Gegenseitigkeit« (FT 152), sind nicht nur möglich in ländlichen Gegenden, sondern auch zwischen Ländern und Nationen, denen der Weltfrieden am Herzen liegt.

## 2.5 Die politische Dimension

Das fünfte Kapitel (FT 154-197) umkreist die politische Dimension der Geschwisterlichkeit im Dienst am Gemeinwohl des Volkes. FT erläutert die Kategorie des Volkes im Kontrast zu Populismus und Liberalismus als ein stets für neue Synthesen offenes Projekt mit einer mythisch-traumhaften Zukunftsvision und einer institutionell-analytischen durch Recht, Wissenschaft und Verwaltungsprozesse geprägten Dimension (vgl. FT 164). Populismus und Liberalismus unterlaufen diese umfassende Zukunftsvision und ihre konkrete Umsetzung in einem historischen und demokratischen Projekt; der eine (Populismus) durch die ver-

führerische Suggestion und Repräsentanz von Bedürfnissen, die in persönlichen Machtinteressen verwurzelt sind, der andere (Liberalismus) durch pseudo-liberale und individualistische Projektionen, die durch Markthörigkeit und ihre Dogmen »des neoliberalen Credos« (FT 168) den gesellschaftlichen Spalt zwischen Arm und Reich vertiefen.

Populismus und Liberalismus setzen ein Wohlstandsmodell voraus, das uns durch seine Wachstumsabhängigkeit und die damit verbundene Ausbeutung endlicher Ressourcen (fossile Rohstoffe, Bodenschätze, Metalle, Landflächen) und durch ökologische Plünderung an den Überlebensabgrund der Menschheit geführt hat. Ein System unendlichen Wachstums hat in dem physisch endlichen System des Planeten Erde keine Zukunft. Populismus und Liberalismus führen uns häufig am eigentlichen Thema der »Arbeit« vorbei. »Den Armen mit Geld zu helfen, muss in diesem Sinn immer eine provisorische Lösung sein, um den Dringlichkeiten abzuhelfen. Das große Ziel muss immer sein, ihnen mittels Arbeit ein würdiges Leben zu ermöglichen. [...] Denn es existiert keine schlimmere Armut als die, welche den Menschen die Arbeit und die Würde der Arbeit nimmt« (FT 162). Sozialpolitik ist eine Politik mit den Armen und nicht »für« sie oder ihnen »gegenüber« (vgl. FT 169).

An anderer Stelle macht Papst Franziskus hierzu einige mutige Vorschläge, die von PostwachstumsökonomInnen schon seit geraumer Zeit diskutiert werden.<sup>3</sup> Drei dieser Vorschläge seien hier nur kurz erwähnt:

- ◆ Der Wert der unbezahlten Arbeit solle anerkannt werden;
- ◆ Ein bedingungsloses universales Grundeinkommen – eine starke Idee trotz Wenn und Aber;
- ◆ Eine drastische Reduzierung der Arbeitszeit als Bedingung für eine Erneuerung der Natur, einen besseren Lebensstil und zur Überwindung der zu kurz greifenden Mentalität des liberalen Paradigmas.<sup>4</sup>

All diese Vorschläge verlangen neben Strukturreformen auch den Wandel unseres Lebensstils (FT 166). Dazu ist »eine Reform sowohl der Organisation der Vereinten Nationen als auch der internationalen Wirtschafts- und Finanzgestaltung notwendig« (FT 173). »Die Politik darf sich nicht der Wirtschaft unterwerfen und diese darf sich nicht dem Diktat und dem effizienzorientierten Paradigma der Technokratie unterwerfen« (FT 177). Bei den Veränderungen geht es »um gesellschaftliche Prozesse zur Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit für alle« (FT 180), um Prozesse der »politischen Nächstenliebe« (FT 180). Diese Liebe steckt »voller kleiner Gesten gegenseitiger Achtsamkeit«, entfaltet sich aber gleichzeitig in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Makro-Beziehungen, die jede individualistische Mentalität überwinden (vgl. FT 181). Die Liebe, durchdrungen vom »Licht der Vernunft wie auch des Glaubens« (FT 185), »kann mit ihrer universalen Dynamik«, die den Letzten den Vorzug gibt, »eine neue Welt aufbauen« (FT 183).

## 2.6 Dialog und soziale Freundschaft

Der Dialog, so lesen wir im sechsten Kapitel (FT 198-224), ist eine Option »zwischen der egoistischen Gleichgültigkeit und dem gewaltsamen Protest« (FT 199). »Ein Land wächst, wenn seine verschiedenen kulturellen Reichtümer konstruktiv in Dialog miteinander stehen: die Volkskultur, die Universitätskultur, die Jugendkultur, die Kultur der Kunst und die Kultur der Technik, die Wirtschaftskultur und die Familienkultur sowie die Medienkultur« (FT 199). Die intrakulturellen und kulturübergreifenden Begegnungen erfordern historisch informierte Dialoge.

In diesen historisch situierten Kulturen und Dialogen gibt es Werte, die ontologisch bzw. vorhistorisch verstanden werden müssen. Solche Werte mögen im Konsens gefunden worden sein, gehen jedoch über eine demokratisch abstimmbare Verhandlungsmasse mit einem bestimmten Entstehungs- und Verfallsdatum und einen »umstandsbedingten Konsens« (FT 211) weit hinaus, wie das zum Beispiel bei der Menschenwürde der Fall ist. Sie gilt unabhängig von kulturellem und historischem Wandel. »Für Gläubige ist die menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien von Gott geschaffen, der diesen Prinzipien letztlich eine feste Grundlage verleiht« (FT 211-213; 214).

Dialog und soziale Freundschaft setzen eine »Kultur der Begegnung« (FT 215ff) voraus und die Bereitschaft, voneinander zu lernen. »Dies bedeutet, dass die Peripherien mit einbezogen werden müssen. Wer in ihnen lebt, hat einen anderen Blickwinkel, sieht Aspekte der Realität, die man von den Machtzentren aus, in denen die maßgeblichen Entscheidungen getroffen werden, nicht erkennen kann« (FT 215). »Das Subjekt dieser Kultur der Begegnung ist das Volk, nicht nur ein Teil der Gesellschaft, der versucht, den Rest mit professionellen und medialen Mitteln friedlich zu halten« (FT 216). Die Frucht der Kultur der Begegnung ist der soziale Friede. Dabei handelt es sich um langsame und schwierige Prozesse. Ein realistischer Sozialpakt ist immer auch ein Kulturpakt, »der die unterschiedlichen Weltanschauungen, Kulturen oder Lebensstile, die in der Gesellschaft nebeneinander bestehen, respektiert und berücksichtigt« (FT 219).

In Krisenzeiten, in Katastrophensituationen, in schwierigen Momenten einer Nation kann sich das Zusammenleben mit Minderheiten oder Migranten kompliziert gestalten (vgl. FT 222). Aber Freundlichkeit kann in all diesen Situationen sich als tragfähige Kultur bewähren. »Freundlichkeit erleichtert die Suche nach Konsens und öffnet Wege, wo die Verbitterung alle Brücken zerstören würde« (FT 224).

## 2.7 Eintracht zuhause, Friede vor der Tür (Concordia domi foris pax)

Wie das Holstentor von Lübeck die Seefahrer daran erinnerte, dass der Friede in der eigenen Stadt die Voraussetzung für friedlichen Handel in Übersee ist, so beschreibt *Fratelli tutti* im siebten Kapitel, wie wir von der Freundlichkeit in der sozialen Mikrostruktur auf Frieden stiftende »Wege zu einer neuen Begegnung« (FT 225-270) auf Weltebene gelangen können. Ein nachhaltiger Friedensprozess benötigt eine bußfertige Gesinnung im eigenen Haus, »die das Gedächtnis an die Opfer ehrt und schrittweise eine gemeinsame Hoffnung eröffnet, die stärker ist als Rache« (FT 226). »Wahrheit ist die untrennbare Gefährtin der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit« (FT 227). Friedensstiftung ist »das Bemühen um die Überwindung trennender Hindernisse ohne Aufgabe der eigenen Identität« (FT 230). »Große Veränderungen werden nicht am Schreibtisch oder in Büros fabriziert. [...] Es gibt eine Architektur des Friedens, zu der die verschiedenen Institutionen der Gesellschaft [...] beitragen; doch es gibt auch ein Handwerk des Friedens, das uns alle einbezieht« (FT 231).

Beim Aufbau eines gesellschaftlichen Friedens gibt es keinen Schlusspunkt (vgl. FT 232). Der Friede in der Welt setzt die »Begegnung mit den ärmsten und verletzlichsten Sektoren der Gesellschaft« (FT 233) voraus. »Wenn es um einen Neuanfang geht, müssen wir immer bei den Geringsten unserer Brüder und Schwestern beginnen« (FT 235).

3 Vgl. Niko PAESCH, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökologie*, München 2014, 71-101.

4 Papst FRANZISKUS, *Wage zu träumen. Mit Zuversicht aus der Krise*, München 2020, 168-169.

Angesichts der Klassengesellschaft – kann es da für jene, die an dem Auseinandergehen der Schere zwischen Armen und Reichen gewinnbringend beteiligt sind, Vergebung ohne Bekehrung geben? Bei Vergebung geht es »nicht darum, auf unsere eigenen Rechte zu verzichten und Vergebung für einen korrupten Machtinhaber, einen Kriminellen oder jemanden, der unsere Würde herabsetzt, vorzuschlagen« (FT 241). Wer Unrecht erlitten hat, soll seine Rechte nachdrücklich verteidigen. »Das ist mein Recht, und Vergebung verneint diese Notwendigkeit keineswegs, sondern verlangt sie sogar« (ebd.). Wahre Versöhnung geht dem Konflikt nicht durch Schweigen aus dem Weg. Sie muss versuchen, ohne Feindseligkeiten und gegenseitigen Hass, in einer ehrlichen Diskussion und auf der Suche nach Gerechtigkeit, auf einer höheren Ebene eine Lösung zu finden (vgl. EG 228; FT 244). »Was jedenfalls niemals vorgeschlagen werden darf, ist Vergessen« (FT 246). Nicht vergessen werden dürfen, beispielsweise, die Shoah und die Atombombenangriffe auf Hiroshima und Nagasaki (vgl. FT 247f). »Vergebung beinhaltet nicht das Vergessen« (FT 250) oder Straflosigkeit. »Vergebung ist genau das, was es ermöglicht, Gerechtigkeit zu suchen, ohne in den Teufelskreis der Rache zu geraten oder der Ungerechtigkeit des Vergessens zu verfallen« (FT 252). Das siebte Kapitel schließt mit einer ausführlichen Erörterung von der Illegitimität von Krieg und Todesstrafe, die als Zerstörungsfaktoren unsittlich und daher keine Wege zu Frieden und Versöhnung sind (vgl. FT 255).

## 2.8 Religionen im Dienst globaler Geschwisterlichkeit

Im Zentrum des letzten Kapitels stehen »Die Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit in der Welt« (FT 271-287). Die Wertschätzung jedes Menschen als Geschöpf Gottes begründet den Beitrag der Religionen für universale Geschwisterlichkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft. »Wenn man im Namen einer Ideologie Gott aus der Gesellschaft ausstoßen will, betet man schließlich Götzen an« (FT 274). »Die Hauptursachen für die Krise der modernen Welt sind ein betäubtes menschliches Gewissen und eine Entfremdung von religiösen Werten sowie die Dominanz von Individualismus und materialistischen Philosophien« (FT 275).

Die Kirche respektiert »die Autonomie der Politik, beschränkt aber ihre eigene Mission nicht auf den privaten Bereich« (FT 276). Ihre öffentliche Rolle erschöpft sich nicht in der Fürsorge oder der Erziehung. Wir sollen eine Kirche sein, »die dient, die aufbricht, die aus ihren Kirchen herausgeht [...], um das Leben zu begleiten, die Hoffnung zu unterstützen und Zeichen der Einheit [...] zu sein [...], um Brücken zu spannen, Mauern zu durchbrechen und Versöhnung auszusäen« (FT 276).

»Als Christen fordern wir in Ländern, in denen wir eine Minderheit darstellen, eine Garantie für unsere Freiheit. Genauso befürworten wir sie für diejenigen, die nicht Christen sind, dort, wo sie eine Minderheit bilden. Es gibt ein grundlegendes Menschenrecht, das auf dem Weg zur Geschwisterlichkeit und zum Frieden nicht vergessen werden darf, und das ist die Religionsfreiheit für die Gläubigen aller Religionen« (FT 279). Wir akzeptieren Unterschiede und freuen uns, »als Kinder eines einzigen Gottes Geschwister zu sein« (ebd.). »Zwischen den Religionen ist ein Weg des Friedens möglich« (FT 281). Wir alle können Dialogpartner und Friedensstifter sein.

Der Ausgangspunkt für den interreligiösen Dialog muss der Blick Gottes sein. »Gottes Liebe ist für jeden Menschen gleich, unabhängig von seiner Religion. Und wenn er Atheist ist, ist es die gleiche Liebe« (FT 281). In der Begegnung mit andersdenkenden Menschen brauchen wir unsere eigenen Überzeugungen nicht zu verheimlichen. »Denn je tiefer, solider und reicher eine Identität ist, desto mehr wird sie andere mit ihrem spezifischen Beitrag bereichern. Als Gläubige sind wir herausgefordert, [...] uns auf das Wesentliche zu konzentrieren: die Anbetung Gottes und die Nächstenliebe« (FT 282).

### 3 Geschwisterlichkeit weltweit und ortsgebunden

Die Enzyklika *Fratelli tutti* erweitert den noch auf inspirierende Ausschließlichkeit des Christlichen bedachten Kreis »christlicher Brüderlichkeit«, wie sie etwa der junge Theologe Joseph Ratzinger noch 1960 beredt dargestellt hat.<sup>5</sup> Um diesen Kreis sind zwar, durch die auf der Schöpfung beruhende Sohnschaft der Weltvölker, heilsrelevant abgestufte konzentrische Kreise von Andersgläubigen bis Nichtglaubenden gelegt, die jedoch gerade durch diese Abstufung ihrer heilsrelevanten Potenz den Grundgedanken von Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft der einen Menschheit, wie er in *Fratelli tutti* entfaltet ist, unterlaufen. FT beklagt diese Entwicklung: »In der gegenwärtigen Welt nimmt das Zugehörigkeitsgefühl zu der einen Menschheit ab, während der Traum, gemeinsam Gerechtigkeit und Frieden aufzubauen, wie eine Utopie anderer Zeiten erscheint« (FT 30). Mit dem abnehmenden Gefühl für die Zugehörigkeit zu der einen Menschheit nehmen auch die sich gegenseitig zugestandene humanitäre und ökologische Verantwortung und ihre Relevanz und Kompetenz für das große Thema der gesamten Menschheit, einen auf gegenseitiges Vertrauen und Wertschätzung gegründeten Weltfrieden, ab.

»Christliche Brüderlichkeit«, in einer Welt voller Unfrieden, gleicht mehr einem beschaulichen Seinszustand auf einer abgesonderten Insel als einem strategisch-politischen Weltauftrag zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in einer globalen »Kultur der Begegnung« (FT 232). Diese hat ihren Ort und ihr Fundament in den christlichen Überzeugungen ihres Autors, der für diese Überzeugungen jedoch nie Ausschließlichkeit oder einen heilsrelevanten Mehrwert beansprucht (vgl. FT 6).

Papst Franziskus weiß, dass nicht nur aus strategischen Gründen, sondern gerade auch aus Gründen einer praxiserprobten Erfahrung der Dialog mit allen Menschen notwendig ist und einen positiven Beitrag für den Frieden in der Welt leisten kann. So nennt er ganz bescheiden die Quellen und Autoren, die ihn zu dieser Enzyklika inspiriert haben: Franz von Assisi und Charles de Foucauld, aber auch nichtkatholische Brüder wie Martin Luther King, Desmond Tutu und Mahatma Gandhi (vgl. FT 5, 286).

Einen besonderen Einfluss auf FT hatte das Treffen des Papstes mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyeb in Abu Dhabi: »Dort haben wir daran erinnert, dass Gott ›alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen und sie dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben«. Es handelte sich nicht um einen einfachen diplomatischen Akt, sondern um eine auf dem Dialog und einem gemeinsamen Engagement aufbauende Reflexion. Die vorliegende Enzyklika sammelt und entwickelt prinzipielle Themen, die in jenem von uns gemeinsam unterzeichneten Dokument aufgeführt sind« (FT 5). Hier wurde christliche Brüderlichkeit erweitert zu universaler Geschwisterlichkeit.

Der Schritt von der »christlichen Brüderlichkeit« zu »universaler Geschwisterlichkeit« (FT 142) und »sozialer Freundschaft« verdeutlicht die Polarität ihrer Herkunft aus örtlichen und universalen Gegebenheiten und eröffnet auf höherer Ebene Perspektiven für den Weltfrieden (vgl. FT 245). »Daher sind die universale Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft im Inneren jeder Gesellschaft zwei untrennbare und gleich wichtige Pole. Trennt man sie voneinander, führt dies zu Deformierung und schädlicher Polarisierung« (FT 142). Es ist ihnen weltweit eine eschatologische Zeitspur eingeschrieben, die sie nicht zur Ruhe kommen lassen kann, aber auch nicht voluntaristisch beschleunigen darf. »Der soziale Friede erfordert harte Arbeit, Handarbeit« (FT 217). Unterschiede in ein gemeinsames Lebensprojekt zu integrieren ist schwierig und langsam. Dabei sei festzuhalten, so Franziskus: »Sogar Menschen, die wegen ihrer Fehler kritisiert werden können, haben etwas beizutragen, das nicht verloren gehen darf« (EG 236).

So wie elektrisches Licht nur im Spannungsfeld von zwei Polen erzeugt wird, so wird es das Licht des Friedens nur geben, wenn wir gelernt haben, das Schwarz-weiß-Denken nicht mit der Gewalt der Waffen des Stärkeren oder durch faule Kompromisse zu überwinden, sondern in dem sich gegenseitig bedingenden Gleichgewicht einer polaren Einheit von Yin und Yang. »Denn die Zukunft ist nicht ›einfarbig‹. Wenn wir den Mut dazu haben, können wir ›sie in der Vielfalt und in der Unterschiedlichkeit der Beiträge betrachten, die jeder einzelne leisten kann. Wie sehr muss unsere Menschheitsfamilie lernen, in Harmonie und Frieden zusammenzuleben, ohne dass wir dazu alle gleich sein müssen!« (FT 100).

In der Ökumene haben wir gelernt, dass Konflikte und Spannungen, »auch jene, die man einst für unversöhnlich gehalten hätte, zu einer vielgestaltigen Einheit führen können« (FT 245). Ortsnah gelebte soziale Freundschaft und metaphorisch gedachte universale Geschwisterlichkeit sind Investitionen in eine Kultur der Begegnung, in der sich soziale Wirklichkeiten mit weltweit erträumten Möglichkeiten schöpferisch begegnen. Gelebte Geschwisterlichkeit in der Eine-Welt-Perspektive von FT verbindet uns miteinander, solange wir uns gleichzeitig als Gebende und Empfangende verstehen, die »einander brauchen und in gegenseitiger Schuld« (FT 35) und Gnade stehen. Wenn wir dies in der Corona-Pandemie gelernt haben, dann werden wir nicht wie Touristen und mit »falschen Sicherheiten« (FT 7) an denselben Ort unseres Labyrinths zurückkehren, von dem wir aufgebrochen sind. Gebe Gott, »dass ein so großer Schmerz nicht umsonst war« (FT 35), dass wir heimkehren wie Pilger, welche die Gnade einer neuen Lebensweise als Notwendigkeit für Mensch und Natur erfahren haben. ◆

---

---

# Praktizierte Geschwisterlichkeit als Evangelisierung

von Thomas Fornet-Ponse

## Zusammenfassung

Dieser Beitrag widmet sich der Frage, welche Implikationen die Metapher der Geschwisterlichkeit für die missionstheologische Diskussion besitzt. Dazu wird zunächst die sowohl innerkirchlich als auch für die gesamte Menschheit verwendete Familienmetapher analysiert als Ausdruck einer Verbundenheit, die allen Unterschieden vorausgeht. Anschließend wird ein Verständnis von Evangelisierung skizziert, das den Zusammenhang des diakonischen und prophetischen Charakters der Kirche herausstellt, wenn sie in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft die christliche Hoffnung durch ihren Einsatz für eine bessere Welt bezeugt und dazu mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeitet. Schließlich werden einige erkenntnistheoretische wie innerkirchliche Konsequenzen benannt, die sich ergeben, wenn Geschwisterlichkeit nicht nur ein Modus der Sendung der Kirche »ad extra«, sondern auch »ad intra« ist und damit die Beziehungen aller Getauften zueinander meint.

## Schlüsselbegriffe

- Evangelisierung
- Mission
- Gemeinschaft
- Pluralität

## Abstract

This paper deals with the question of what the metaphor of kinship implies for mission studies. To this end, the author first analyses the family metaphor which is used both within the Church and for all humanity as an expression of a connectedness that precedes all differences. An understanding of evangelization is then sketched that highlights the interconnectedness of the Church's caritative and prophetic character as it witnesses the Christian hope in an open, pluralistic society through its commitment to a better world and its working together with all people of good will. Finally, some epistemological as well as internal ecclesial consequences are mentioned which arise when kinship is not only a mode of the Church's mission »ad extra«, but also »ad intra«, thus expressing the relationships of all baptized to one another.

## Keywords

- Evangelization
- Mission
- Community
- Plurality

## Sumario

Este artículo aborda la cuestión de qué implicaciones tiene la metáfora de la fraternidad para el debate teológico sobre la misión. Para ello, se analiza en primer lugar la metáfora de la familia, utilizada tanto en el seno de la Iglesia como para toda la humanidad, como expresión de una conexión que precede a todas las diferencias. A continuación, se esboza una comprensión de la evangelización que pone de relieve la interconexión del carácter diaconal y profético de la Iglesia, ya que da testimonio de la esperanza cristiana en una sociedad abierta y pluralista a través de su compromiso con un mundo mejor, trabajando conjuntamente con todas las personas de buena voluntad. Por último, se nombran algunas consecuencias tanto epistemológicas como intraeclesiales que surgen cuando la fraternidad no es sólo un modo de misión de la Iglesia »ad extra« sino también »ad intra« y, por tanto, significa las relaciones de todos los bautizados entre sí.

## Palabras clave

- Evangelización
- Misión
- Comunidad
- Pluralidad

Wenn die in der Vorschau zu dieser Festschrift formulierte These zutrifft, in den letzten vierhundert Jahren nach Gründung der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens habe die Weltmission zur Einheit der Menschheitsfamilie beigetragen und die Geschwisterlichkeit gefördert, erscheint es für neue Perspektiven sinnvoll, auch die gegenläufige Richtung in den Blick zu nehmen. Was bedeutet die Metapher der Geschwisterlichkeit für Verständnis und Praxis der Evangelisierung? Welche Möglichkeiten bietet sie, um produktiv und gemeinschaftswahrend mit Vielfalt und Konflikten umzugehen? Ist eine Kulturen, Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen übergreifende praktizierte Geschwisterlichkeit eine – vielleicht sogar die – angemessene Form, mit der die Kirche in einer pluralen Welt ihrer Sendung als universales Heilssakrament nachkommt? Diesen Fragen geht der folgende Beitrag nach, indem zunächst die Metapher »Geschwisterlichkeit« analysiert, zweitens auf das Verständnis von Evangelisierung als gemeinsamer Einsatz gegenüber aktuellen Herausforderungen eingegangen und abschließend Geschwisterlichkeit als Modus der Sendung der Kirche skizziert wird.

### 1 »Geschwisterlichkeit« als Ausdruck einer vielfältigen Gemeinschaft

Zu den verschiedenen Metaphern, die vom II. Vatikanischen Konzil gewählt werden, um den Veränderungen im Kirchenverständnis und der Beziehung von Kirche und Welt auch auf dieser Ebene Ausdruck zu verleihen, gehört die Familienmetapher.<sup>1</sup> Diese findet sich insbesondere im ökumenischen Kontext, wenn von anderen Christ:innen als »getrennten Brüdern« (UR 1) gesprochen wird. Sie beschränkt sich aber nicht nur auf die in der Taufe begründete Verbindung aller Christ:innen untereinander als Gotteskinder und damit Familienmitglieder, sondern wird in *Lumen gentium* und *Ad gentes* letztlich auf die gesamte Menschheit ausgedehnt, womit die gemeinsame und gleiche Würde aller Menschen unabhängig von weiteren Eigenschaften oder Fähigkeiten betont wird. Die Familienmetapher hat somit je nach Begründung eine unterschiedlich weite Bedeutung als Religionsfamilie oder Menschheitsfamilie. Missions- und theologiegeschichtlich war für die gemeinsame und gleiche Würde aller Menschen neben der Vernunftbegabung insbesondere die Monogenismuslehre bedeutend, die in der Diskussion über die Menschenwürde indigener Völker als ausschlaggebendes Argument galt, ihnen diese zuzusprechen. So verteidigte Bartolomé de Las Casas nicht nur die Einheit des Menschengeschlechts, »sondern trat auch für Selbstkritik angesichts unserer eurozentrischen Arroganz und für Offenheit gegenüber dem Wahren, Heiligen, Schönen und Guten in den indianischen Kulturen und Religionen ein.«<sup>2</sup> Genau diese Tendenz wird vom II. Vaticanum aufgenommen und verstärkt, indem anders als noch bei Pius XII. eine Zusammenarbeit mit anderen Christ:innen

1 Vgl. besonders Mariano DELGADO, Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils, in: DERS. (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 422-443; Christian MAZENIK, Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg. Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern, Paderborn 2016.

2 DELGADO, Menschheitsfamilie (Anm. 1), 425.

3 Ebd., 430-431, Herv. im Orig.

4 Vgl. dazu besonders Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. IV. Kommentare, Freiburg 2005,

581-886, 711. Damit »hängen das Schicksal der gesamten Menschheitsfamilie unmittelbar mit dem Sendungsauftrag der Kirche als sichtbar verfasste und geistlich geeinte Familie Gottes und ihrem aktiven Hineinwirken – sei es sozial-caritativ, sei es ethisch-politischer Natur – unabdingbar zusammen (vgl. GS 40; 42)« (MAZENIK, Kirchenverständnis [Anm. 1], 299).

und Angehörigen anderer Religionen für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Verständigung befürwortet wird. Besonders prägnant ist dies in *Gaudium et spes*, wo auf der Grundlage des »dynamischen Charakters« der Einheit der Menschheitsfamilie (GS 27) die kirchliche Soziallehre kreativ fortgeführt wird, indem beispielsweise kulturelle Besonderheiten geachtet werden sollen (GS 54) oder die Ausrichtung auf das Gemeinwohl auch in der Erziehung betont wird (GS 74). »Diese neue Wahrnehmung des Kairos der Konzilszeit, die zu einer kreativen Weiterentwicklung der kirchlichen Soziallehre geführt hat, wird getragen von einer *kopernikanischen Wende* in der Ekklesiologie.«<sup>3</sup> Sie besteht in der inklusiven Perspektive des Konzils, die Aufgabe der Kirche als universales Heilssakrament im Dienst an der Einheit der ganzen Menschheit zu sehen, was eine pastorale Ortsbestimmung der Kirche in der Welt von heute bedeutet.<sup>4</sup>

Während das Konzil noch zurückhaltend ist, die im ökumenischen Kontext verwendete Familienmetapher auch auf den interreligiösen Bereich auszudehnen, erfolgt dies bei Papst Franziskus schon früh, indem er in einer Grußbotschaft zum Ende des Ramadans von den Muslimen als »Brüder und Schwestern«<sup>5</sup> oder bei der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag 2016 noch allgemeiner »Muslime, Hindus, Katholiken, Kopten, evangelische Christen« als »Brüder, Kinder desselben Gottes«<sup>6</sup> bezeichnet.<sup>7</sup> Besonders prominent ist die gemeinsame Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen, die Papst Franziskus und Scheich Ahmad al-Tayyib, der Großimam der Al-Azhar, am 4.2.2019 in Abu Dhabi unterzeichnet haben.<sup>8</sup> Diese beginnt im Vorwort: »Der Glaube lässt den Gläubigen im anderen einen Bruder sehen, den man unterstützt und liebt. Aus dem Glauben an Gott, der das Universum, die Geschöpfe und alle Menschen – aufgrund seines Erbarmens – mit gleicher Würde erschaffen hat, ist der Gläubige gerufen, diese menschliche Brüderlichkeit zum Ausdruck zu bringen, indem er die Schöpfung und das ganze Universum bewahrt und jeden Menschen unterstützt, besonders die am meisten Bedürftigen und die Ärmsten.«<sup>9</sup> Folgerichtig zielt diese Erklärung auf eine »Kultur des gegenseitigen Respekts«, indem sie die positiven Werte und »wahren Lehren« der Religionen herausstellen, die das allgemeine Miteinander und das gemeinsame Zusammenleben befördern im Dienst an Frieden und Gerechtigkeit. Dies erfolgt auf der Grundlage einer Analyse, wonach die Hauptursachen für die gegenwärtige krisenhafte Situation der Welt in einem betäubten menschlichen Gewissen, einer Entfremdung von religiösen Werten und einer Dominanz von Individualismus und Materialismus gesehen werden. Sie schlagen demgegenüber Familie und Religion als Basis einer positiven Zukunft vor und betonen damit den gemeinschaftlichen Aspekt, der auch durch die Familienmetapher ausgedrückt wird. »Anderthalb Jahre später integriert Papst Franziskus den Kern jener christlich-islamischen Erklärung in die Enzyklika *Fratelli tutti* und verankert sie in der Tradition der lateinischen Kirche, der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und auf der Linie seiner eigenen Schreiben aus sieben Jahren Pontifikat.«<sup>10</sup> Indem er herausstellt, diese Enzyklika verdanke sich dem Austausch mit seinem musli-

5 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20130811.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130811.html) (25.11.2021).

6 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20160324\\_omelia-coena-domini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160324_omelia-coena-domini.html) (25.11.2021).

7 Weitere Beispiele bei Niklaus KUSTER, *Fratelli tutti*: Eine zweite franziskanische Enzyklika, in: ZMR 105 (2021) 182-187, 184-185.

8 Vgl. zu dieser Erklärung Felix KÖRNER, Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi, in: StZ 237 (2019) 605-618.

9 <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-franziskus-abu-dhabi-gemeinsame-erklarung-grossimam.html> (25.11.2021).

10 KUSTER, *Fratelli* (Anm. 7), 186.

mischen Gesprächspartner, ist sie ein deutlicher Ausdruck der Geschwisterlichkeit und der gegenseitigen Bereicherung, die mit ihr einhergehen kann. Da die Enzyklika den Dialog zugleich propagiert und praktiziert, »löst sie in hervorragender Weise die Methodik des *side by side* ein, die Papst Benedikt XVI. in London 2010 der Methodik des *face to face* hinzufügte«<sup>11</sup> und die den Fokus auf die gemeinsame Analyse und Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen legt.

Mit einer Familienmetapher wird eine aller Trennung vorausgehende und von dieser nicht zu zerstörende Einheit benannt. Die Grundperspektive der von ihr vorausgesetzten innigen Verbindung zu Gott teilt sie mit verschiedenen Kirchenmetaphern: »Kirche ist man nicht um seiner selbst willen, sondern Kirche besteht von Gott her, er ist ihr Ursprung und der Grund, weshalb hier Menschen unterschiedlicher Herkunft und ungleichen Standes in einer Gemeinschaft verbunden sind.«<sup>12</sup> Für den ökumenischen Kontext bedeutet dies, dass die Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht übersehen, aber als nachrangig eingeschätzt werden angesichts der Einheit der Menschen und der Getauften sowie der Gemeinschaft im geistgewirkten Streben nach Einheit. Ähnliches gilt für die Ausweitung auf die ganze Menschheitsfamilie, da sich die Ausrichtung der Kirche auf die gesamte Menschheit als Folge der Sendung Christi zur Welt schon zu Beginn des Missionsdekrets zeigt. Dort heißt es, die Kirche sei »mit verstärkter Dringlichkeit gerufen, dem Heil und der Erneuerung aller Kreatur zu dienen, damit alles in Christus zusammengefasst werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk bilden« (AG 1). Die Familienmetapher wird somit nicht nur auf die gesamte Menschheit ausgedehnt, sondern auch mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie verbunden, die ebenso eine Einheit voraussetzt, die allen Trennungen vorausgeht. Denn sie drückt das gesellschaftliche Wesen der Kirche von den Mitgliedern her aus und betont die Verbindung der Menschen untereinander. »Sie sind nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem politisch-sozialen Kontext, in ihren eigenen religiösen Traditionen, in ihrer Kultur, in ihrem ständeübergreifenden Verhalten Träger und Trägerinnen der Kirche.«<sup>13</sup> Kann eine Volk-Gottes-Ekklesiologie auf diese Weise die institutionelle und die individuell-persönliche Ebene der Kirche miteinander verbinden, bietet eine Familienmetapher dazu noch weitere Möglichkeiten, indem in ihr deutlich wird, »wie die je unterschiedlich gegebenen Fähigkeiten und Verantwortungen der Familienmitglieder – quasi das charismatische Element – mit den verschiedenen (strukturellen) Diensten und Ämtern kirchlicherseits korrespondieren.«<sup>14</sup>

Was verbindet sich mit der Metapher »Geschwisterlichkeit« jenseits der Einheit und Verbundenheit, die allen inhaltlichen Differenzen vorausgeht? Die meisten Konzilstexte und anderen lehramtlichen Verlautbarungen, die mit der Metapher operieren, scheinen vor allem ein weitgehend gleichberechtigtes Verhältnis ausdrücken zu wollen. Dies gilt beispielsweise

**11** Tobias SPECKER, Dialog aus sozialer Verbundenheit. Zum interreligiösen Profil der Enzyklika *Fratelli tutti* und der Erklärung von Abu Dhabi, in: ZMR 105 (2021) 197-204, 198.

**12** MAZENIK, Kirchenverständnis (Anm. 1), 76.

**13** Elmar KLINGER, Auseinandersetzungen um das Konzil: *Communio* und Volk Gottes, in: Klaus WITTSTADT (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 157-175, 166.

**14** MAZENIK, Kirchenverständnis (Am. 1), 235.

**15** Vgl. die häufig zitierte Wendung Johannes Pauls II. von den Juden: Jüdinnen als »älteren Brüdern« der Christ:innen während seines Besuchs in der Synagoge von Rom 1986 – etwas weniger oft zitiert wird die

dem vorausgehende Charakterisierung als »unsere bevorzugten Brüder«. Vgl. JOHANNES PAUL II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: Hans Hermann HENRIX/Rolf RENDTORFF (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001, 106-111, 109.

für den gemeinsamen Einsatz für eine Kultur des gegenseitigen Respekts und Werte wie Gerechtigkeit und Nächstenliebe wie in der genannten Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen von Papst Franziskus und Scheich Ahmad al-Tayyib.

Gleichwohl darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es auch unter Geschwistern Asymmetrien gibt – es gibt ältere und jüngere,<sup>15</sup> wobei die älteren nicht selten Verantwortung für die jüngeren übernehmen; zudem gibt es in manchen Familien bevorzugte Kinder. Auch nicht verschwiegen werden soll – gerade mit Blick auf die Begriffsgeschichte von »Menschheitsfamilie« –, dass familiäre Beziehungen Spannungen nicht zwangsläufig unterbinden, sondern zuweilen sogar befördern, bis hin zu verfeindeten Geschwistern. Diese negative Seite wird auch von der von einem positiven und optimistischen Grundzug getragenen theologischen Anthropologie des Konzils nicht geleugnet; die Texte sind jedoch »von der christlichen Hoffnung geprägt, dass im dramatischen Kampf der Geschichte das Lamm stärker als der Drache ist.«<sup>16</sup>

Wird in den Konzilstexten eine Familienmetaphorik gewählt, geht es in erster Linie um die Verbundenheit als Geschwister und weniger um das Verhältnis von Kindern zu ihren Eltern, wobei dies auch immer wieder eine Rolle spielt und sich in einer ähnlichen Polarität bewegt, wie dies Lakoff für den politischen Bereich ausführt. Denn hier kann sowohl die Metapher eines strengen und autoritären Vaters verwendet werden wie diejenige nährender Eltern. »Beide unterscheiden sich durch die Priorität, die sie bestimmten Werten geben und durch die divergierende Organisation familiärer Beziehungen, die daraus resultieren.«<sup>17</sup> Während die erste Metapher den Akzent auf Autorität und Selbstdisziplin legt, betont die andere Empathie und Fürsorge. Für beide lassen sich entsprechende Gottesmetaphern als Grundlage benennen: Einerseits das Bild eines strengen und gerechten Gottes mit dem erlösungsbedürftigen sündigen Menschen als Gegenüber und andererseits der gnädige und fürsorgende Gott mit dem Menschen, der sich ebenso fürsorglich seinen Mitmenschen gegenüber verhalten soll.

Indem die Familienmetapher in Verbindung mit der Rede von der Menschheitsfamilie somit Gott als Vater voraussetzt und letztlich alle Menschen als Gotteskinder ansieht, wird hiermit ein Unterschied zur klassischen Vorstellung allein der Christ:innen als Gotteskinder markiert.<sup>18</sup>

Die in der Familienmetapher beinhaltete Unterschiedlichkeit der Familienmitglieder und die Möglichkeit unterschiedlicher Meinungen und Erfahrungen, die zu Dissens und Streit führen können, erfordern vonseiten aller Familienmitglieder eine hohe Ambiguitäts- und Pluralitätskompetenz. Andernfalls wäre es mit dem familiären Zusammenhang schnell dahin und das Bild »Familie« kaum geeignet, um ein positives und von gegenseitigem Respekt getragenes Miteinander zu illustrieren. Können die Familienmitglieder jedoch

**16** DELGADO, Menschheitsfamilie (Anm. 1), 442. »Ähnlich dem Beziehungsgeschehen innerhalb einer Familie prallen somit auch in der großen Familie der katholischen Kirche die unterschiedlichen Interessen, die oftmals divergierenden Vorstellungen nach der adäquaten Gestaltung des ›Familienlebens‹, die Fragen nach dem ›richtigen Erziehungs- und Umgangsstil‹ oder des Zueinanders der geweihten Amtsträger zu ›ihren Kindern‹ aufeinander.« MAZENIK, Kirchenverständnis (Anm. 1), 179.

**17** Benedikt GILICH, Die Verkörperung der Theologie. Theologie als Metaphorologie, Stuttgart 2011, 240 mit Verweis auf George LAKOFF, *Moral politics. How liberals and conservatives think*, Chicago 2002. Vgl. ferner für die soziologische Perspektive auf den Familienbegriff mit ihren Konsequenzen für eine theologische Rezeption MAZENIK, Kirchenverständnis (Anm. 1), 149–184.

**18** Vgl. Hubertus LUTTERBACH, Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals, Freiburg i. Br. u. a. 2003.

sowohl miteinander streiten als auch miteinander feiern und drücken damit ihre gegenseitige Verbundenheit aus, werden mit der Familienmetapher zentrale ekklesiologische und religionstheologische Akzente gesetzt, die auch das Verständnis von Evangelisierung und Mission betreffen.

## 2 Evangelisierung durch gemeinsamen Einsatz für das Reich Gottes

Vor dem Hintergrund der oben genannten kopernikanischen Wende in der Ekklesiologie, die mit dem Gedanken der Kirche als universalem Heilssakrament vor allem deren Hinordnung auf die gesamte Menschheit und ihren Dienst an dieser betont, darf auch »Evangelisierung« nicht eingeführt werden auf eine Bekehrungsmissiologie oder die reine Verkündigung des Evangeliums im Sinne einer Katechese. Viel naheliegender ist ein integrales Verständnis, das u. a. von Papst Franziskus oder im jüngsten »Missionswort« der Deutschen Bischofskonferenz – *Evangelisierung und Globalisierung* – vertreten wird und eine religiöse wie soziale Dimension besitzt bzw. ihre klassischen Grundvollzüge Martyria, Leiturgia und Diakonia als gleichrangig miteinander verbindet. Evangelisierung und menschliche Förderung, Verkündigung und Nächstenliebe gehören zueinander. »Wenn Evangelisierung heißt, die gute Botschaft mitzuteilen und miteinander zu teilen, dann bedarf es einer praktischen Umsetzung und Übersetzung des Evangeliums in die Felder missionarischen Wirkens, die sich an unzähligen Orten auf tun.«<sup>19</sup>

Der diakonische Charakter der Kirche ist von seinem prophetischen nicht zu trennen, womit sie gerade dadurch zur Mission wird, dass sie besonders in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft die christliche Hoffnung durch ihr diakonisches Handeln bezeugt. Bezeugt sie das Evangelium, indem sie den inneren Zusammenhang von Mystik und Politik deutlich macht und für Solidarität und Gerechtigkeit eintritt, »leistet die Kirche auch über ihre Soziallehre und über ihre gesellschaftlich-politische Diakonie einen entscheidenden Beitrag zur umfassend verstandenen Mission.«<sup>20</sup> In einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft folgt daraus, sich nicht als Kontrastgesellschaft zu verstehen und aus der Welt zurückzuziehen, sondern dem universalen Charakter der Botschaft Jesu gerecht zu werden und das Evangelium allen Menschen anzubieten. Diese Perspektive zeigt sich deutlich in der Enzyklika *Fratelli tutti*, in der Papst Franziskus einen »neuen Traum der Geschwisterlichkeit und der sozialen Freundschaft« (6) formuliert und damit die Metapher der Geschwisterlichkeit in ihrer die gesamte Menschheit umfassenden Bedeutung aufnimmt. Dabei geht es ihm »um eine Neuorientierung, die geprägt ist von einem gesellschaftlichen und politischen Wandel zu mehr Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit.«<sup>21</sup> Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit sind eng aufeinander zu beziehen entsprechend der klassischen Auffassung des Thomas von Aquin, wonach Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit grausam und Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit Auflösung wäre. »Glaubwürdig werden die Bemühungen um eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung letztlich erst durch die Geschwisterlichkeit, die als Scharnier fungieren kann, Gerechtigkeit und Achtung der Würde des Menschen, Gerechtigkeit und horizontale Versöhnung zusammenzubringen.«<sup>22</sup>

<sup>19</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung*, Bonn 2019.

<sup>20</sup> Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Für ein diakonisches und prophetisches Christentum. Oder: Wie kann Kirche missionarisch sein?, in: ZMR 104 (2020) 197-209, 206.

<sup>21</sup> Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft. Der Beitrag von *Fratelli tutti* zur Weiterentwicklung der Sozialverkündigung der Kirche, in: ZMR 105 (2021) 188-196, 189.  
<sup>22</sup> Ebd., 196.

So ist diese Enzyklika nicht nur methodisch wie inhaltlich dialogisch angelegt, sondern das achte Kapitel widmet sich auch den »Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit in der Welt«. Dieser Dienst beruht auf dem geteilten Bewusstsein der Gotteskindschaft und ist mit einem Plädoyer für die Religionsfreiheit für die Gläubigen aller Religionen verbunden. Zum Abschluss greift Franziskus den Aufruf für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit aus der Erklärung von Abu Dhabi auf und macht damit deutlich, worin es in einem integralen Verständnis von Evangelisierung geht: Darum, dass die Kirche mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeitet, um das Reich Gottes bzw. die Einigung der ganzen Menschheit zu verwirklichen, also die Metapher der Menschheitsfamilie im besten Sinne Wirklichkeit werden zu lassen. Dies zeigt sich besonders in zwei Aspekten: »Über die Frage nach der den Menschen tatsächlich und in der Realität zukommenden Würde hinaus impliziert dieser Grundgedanke der Geschwisterlichkeit die Notwendigkeit, das Individuelle, die jeweils eigene Identität jedes und jeder Einzelnen anzuerkennen und eben nicht einer Einheitsgesellschaft das Wort zu reden.«<sup>23</sup> Dies betrifft die individuelle wie staatliche Ebene, wozu Papst Franziskus auf das von ihm bereits in EG 236 verwendete Bild des Polyeders zurückgreift (FT 144f., 190, 215). Zu diesem Einsatz gehören ferner interkonfessionelle ebenso wie interreligiöse Dialoge, die in der Zielrichtung der Erklärung von Abu Dhabi von der schöpfungstheologisch grundgelegten Geschwisterlichkeit aller Menschen, d. h. ihrer gleichen Würde, Rechte und Pflichten, ausgehen und im Rahmen gemeinsam geteilter Werte wie Frieden und Gerechtigkeit auf den Einsatz für eine bessere Welt ausgerichtet sind. Wird die Glaubensgemeinschaft der Kirche als Gebets-, Solidar- und Lerngemeinschaft verstanden, darf dies somit nicht so verstanden werden, als würden andere Christ:innen und Angehörige anderer Religionen ausgeschlossen.

Gerade an diesen Beispielen zeigt sich, dass Geschwisterlichkeit sowohl als Ziel als auch als Modus des gemeinsamen Einsatzes und des Zusammenlebens gelten kann. Oder anders formuliert: Die Geschwisterlichkeit aller Menschen als Kinder des einen Gottes begründet ihre Verbundenheit untereinander und fordert dazu auf, dieser Geschwisterlichkeit auch im tatsächlichen Miteinander zu entsprechen und Werte der Gerechtigkeit, des Friedens und der Solidarität zu leben. Im gemeinsamen Einsatz für Frieden und Dialog wird der universale Charakter der Geschwisterlichkeit deutlich, die sich nicht nur auf die »christlichen Brüder und Schwestern« beschränkt, was schon Franziskus nach seiner Begegnung mit dem Sultan al-Kamil 1219 in einem Dankgebet erkennen lässt. In christlicher Perspektive erstreckt sich die Geschwisterlichkeit sogar auf die Gottesbeziehung: »Söhnen und Töchtern des einen Vaters, die sich weltweit als Geschwister verbinden, und spirituell Sensiblen, die sich vom Göttlichen Geistes im eigenen Herzen leiten lassen, begegnet Gott in Jesus Christus zugleich auf Augenhöhe – als Bruder und Meister.«<sup>24</sup>

Wird die Geschwisterlichkeit aller Menschen betont und damit ein Menschenrecht wie das der Religionsfreiheit begründet, indem die Pluralität wie von Papst Franziskus und Scheich al-Tayyib als gottgewollt herausgestellt wird, hat dies noch weitere Folgen für die Evangelisierung: Nicht nur geht es um die Zusammenarbeit – vielmehr kann ihr Ziel dann nicht primär das der Bekehrung anderer Menschen zum Christentum sein. Anders als in einem klassischen Verständnis der Gotteskindschaft ginge es dann nicht darum, erst durch

23 Ebd., 191.

24 Vgl. dazu Niklaus KUSTER, *Universale Geschwisterlichkeit. Zum franziskanischen Spirit in Mission und Dialog der Religionen*, in: ZMR 102 (2018) 132-137, 134.

die Taufe Gotteskind und damit Familienmitglied werden zu können. Denn die Familienmitgliedschaft besteht gemäß der schöpfungstheologisch grundgelegten Ausweitung auf die Menschheitsfamilie bereits. Es kann also in erster Linie nur um die guten Beziehungen innerhalb der Familie gehen – und vor allem um die Beziehung zu Gott, womit Bekehrung zu ihm das Ziel ist.<sup>25</sup>

### 3 Geschwisterlichkeit als Modus der Sendung der Kirche?

Fragt man auf dieser Grundlage danach, ob Geschwisterlichkeit plausibel als Modus der Sendung der Kirche angesehen werden kann bzw. ob und wie konkret die Sendung der Kirche geschwisterlich gestaltet werden kann, lohnt sich auch hier, mit der Menschheitsfamilie zu beginnen. Denn die Kirche ist aufgefordert, diese in der Metapher angelegte Gleichheit der Familienmitglieder, die ihrer Unterschiedlichkeit vorausgeht bzw. zugrundeliegt, auch in ihrer Praxis umzusetzen. Dürfen aufgrund des Gedankens der einen Menschheitsfamilie beispielsweise ethnische Unterschiede keine Benachteiligungen oder Beschränkungen nach sich ziehen, fordert dies die Kirche nicht nur zu einem klaren Einsatz gegen Rassismus auf – wie es vielerorts auch der Fall ist –, sondern bedeutet auch innerkirchlich aufmerksam dafür zu sein, ob es nicht doch zu Benachteiligungen aufgrund ethnischer Unterschiede kommt oder zumindest kommen kann. Die in der jüngeren Vergangenheit verstärkt geführte Debatte über die fehlende Repräsentanz von Katholik:innen anderer Muttersprachen in der Führungsspitze sowohl der kirchlichen Hierarchie als auch der Laiengremien zeigt die Bedeutung dieser Frage.<sup>26</sup> Wenn gemäß der Familienmetapher Individualität und Gemeinsamkeiten von Familienmitgliedern ähnlich positiv aufeinander bezogen werden wie in dem von Papst Franziskus gewählten Bild des Polyeders,<sup>27</sup> können gerade die beispielsweise kulturell oder kontextuell bedingten Unterschiede als Bereicherung und Ausdruck der Vielfalt der Schöpfung verstanden werden und beeinträchtigen keineswegs die als Gemeinschaft verstandene Einheit der Kirche. »Kirche als Familie Gottes stellt genauso die Aspekte helfender Fürsorge und gegenseitiger Verantwortung sowohl der Familienmitglieder als Kinder Gottes füreinander vor Augen als auch in ihrem Dienst für alle Menschen untereinander, wodurch dieses Bild die sakramentalen wie auch die missionarischen Vollzüge von Kirche deutlich zu machen vermag mit allen darin liegenden soteriologisch-eschatologischen Dimensionen.«<sup>28</sup>

Die Geschwisterlichkeit als Modus der Sendung der Kirche gilt somit nicht nur »ad extra«, indem sich Geschwister unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen gemeinsam für eine von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit geprägte Welt einsetzen und beispielsweise die Würde aller und jedes einzelnen Menschen verteidigen, sondern

**25** Damit stellt sich die Frage, ob die Argumentation vieler christlicher Kirchen, die die Judenmission ablehnen, da Juden:Jüdinnen und Christ:innen zu demselben Gott beten, auf (manche) andere Religionen ausgeweitet werden kann, ohne dem (dialogisch verstandenen) missionarischen Wesen der Kirche zu widersprechen.

**26** Vgl. Regamy THILLAINATHAN, *Sich den Realitäten stellen. Die imperialistische Überheblichkeit durchbrechen*, in: *Forum Weltkirche* 140 (1/2021) 12-15.

**27** »Der Polyeder stellt eine Gesellschaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn« (FT 215).

**28** MAZENIK, *Kirchenverständnis* (Anm.1), 310.

auch »ad intra« hinsichtlich der Beziehungen aller Getauften sowie noch spezifischer aller Katholik:innen. Dies betrifft auch die Glaubwürdigkeit der Kirche in ihrem Einsatz für eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung, die dann gegeben ist, wenn sie selber praktiziert, was sie predigt. Konkrete Ausdrucksformen wären beispielsweise eine veränderte Praxis von Leitung und Ämtern sowie ein vertieftes Amtsverständnis in einer partizipativen Kirche und eng damit verbunden eine wirksame Einbindung des gesamten Gottesvolkes in Entscheidungsprozesse, beispielsweise durch synodale Strukturen. Ein gutes Vorbild hierfür ist der aufwendige Beratungsprozess, der der Amazoniensynode vorausging. Darüber hinaus kann der Gedanke der Geschwisterlichkeit auch auf die Beziehungen der (sowohl katholischen als auch nicht-katholischen) Teilkirchen bezogen werden, was einerseits den schon seit der frühen Kirche zuweilen verwendeten Begriff »Schwesterkirchen« aufnimmt<sup>29</sup> und zum anderen mit dem Plädoyer für eine »kulturell-polyzentrische Weltkirche« (Metz) korrespondiert.

Insofern eine solche dezentralisierte bzw. polyzentrische Weltkirche mit einer erkenntnistheoretischen Pluralisierung einher geht, werden zentrale Anliegen einer interkulturellen und postkolonialen bzw. dekolonialen Theologie aufgenommen.<sup>30</sup> Ein konkretes Beispiel dazu nennt das Schlussdokument der Amazoniensynode, wenn für die Evangelisierung missionarische Methoden gefordert werden, die sich inkulturierten Prozessen verdanken. »Insbesondere schlagen wir vor, dass die Forschungs- und Pastoralzentren der Kirche im Übereinkommen mit den indigenen Völkern die Traditionen der Ethnien Amazoniens studieren, zusammenstellen und systematisieren, um eine Bildungsarbeit zu ermöglichen, die von der Identität und Kultur dieser Völker ausgeht, bei der Förderung und Verteidigung ihrer Rechte behilflich ist sowie deren Bedeutung im kulturellen Kontext Lateinamerikas bewahrt und verbreitet.«<sup>31</sup>

Das darin präsenste Miteinander unterschiedlicher Rationalitäten, die nicht notwendigerweise vollständig aufeinander reduziert werden und sich sowohl komplementär ergänzen als möglicherweise zuweilen auch widersprechen können, erfolgt auf einer gemeinsamen Grundlage. Diese Grundlage, auf der Pluralität und Verständigung möglich ist, wird mit dem Gedanken der einen Menschheitsfamilie ausgedrückt und kann in anthropologischen Universalien konkreter bestimmt werden. Zudem zeigt es eine ähnliche Verschränkung oder Wechselwirkung von »ad extra« und »ad intra« oder anders formuliert die Problematik dieser Unterscheidung angesichts des Selbstverständnisses der Kirche als universales Heilssakrament und ihrer Ausrichtung auf die konkrete Lebenssituation der Menschen von heute.

Die Metapher der Geschwisterlichkeit birgt somit nicht nur großes Potential, um die Sozialverkündigung der Kirche weiterzuentwickeln. Sie bereichert im Zusammenhang des Metaphernfeldes Familie auch die missionstheologische Diskussion, indem sie auf das Miteinander von Individualität und Gemeinschaft, von Kontextualität und Universalität abhebt, den gemeinsamen Einsatz für das Reich Gottes hervorhebt und somit illustriert, in welcher Haltung die Kirche und ihre Mitglieder ihre Sendung glaubwürdig erfüllen können. ◆

**29** Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Note über den Ausdruck »Schwesterkirchen«. 30.6.2000. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000630\\_chiese-sorelle\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_ge.html) (25.11.2021).

**30** Vgl. dazu Josef ESTERMANN, Warum der Süden unten ist. Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien, Aachen 2019; Judith GRUBER, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013; Stefan SILBER, Postkoloniale Theologien. Eine Einführung, Tübingen 2021.

**31** BISCHOFSSYNODE – SONDERVERSAMMLUNG FÜR AMAZONIEN, Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (25.10.2019), Aachen und Essen 2019, Nr. 56.

---

# Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in einer gespaltenen Welt

Zur theologischen Rezeption globalisierungs- und entwicklungstheoretischer Kritik

von Franz Gmainer-Pranzl

## Zusammenfassung

Die »Evangelisierung der Völker« erfolgt in einem globalen Kontext, der von ungleichen Machtverhältnissen und einer Spaltung in Norden und Süden dieser Welt geprägt ist. Diese Realität muss die Kirche in ihrer Mission und Verkündigung, im interreligiösen Dialog sowie im Verständnis ihrer Katholizität ernst nehmen, indem sie ihre Glaubensperspektive mit einer globalisierungs- und entwicklungstheoretischen Analyse politischer und ökonomischer Zusammenhänge verbindet. Auf diese Weise gewinnen Kirche und Theologie einen besseren Blick dafür, die »Zeichen der Zeit« in der (gespaltenen) »Welt dieser Zeit« zu deuten und einen Beitrag für mehr Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit zu leisten.

## Schlüsselbegriffe

→ Missionstheologie  
→ Katholizität  
→ Globalisierung  
→ Entwicklungstheorie

## Abstract

The »evangelization of peoples« takes place in a global context marked by unequal power relations and a division into North and South in this world. The church must take this reality seriously in its mission and proclamation, in inter-religious dialogue, as well as in the understanding of its catholicity by combining its faith perspective with a globalizational and developmental theoretical analysis of political and economic contexts. In this way the church and theology acquire a better perspective for interpreting the »signs of the times« in the (divided) »world of this time« and for contributing to more justice and greater kinship.

## Keywords

→ Missiology  
→ Catholicity  
→ Globalization  
→ Theory of development

## Sumario

La »evangelización de los pueblos« tiene lugar en un contexto global caracterizado por relaciones de poder desiguales y una división entre el Norte y el Sur de este mundo. La Iglesia debe tomar en serio esta realidad en su misión y su anuncio, en el diálogo interreligioso y en la comprensión de su catolicidad, combinando su perspectiva de fe con un análisis teórico de la globalización y el desarrollo de los contextos políticos y económicos. De este modo, la Iglesia y la teología adquieren una mejor perspectiva para interpretar los »signos de los tiempos« en el (dividido) »mundo de este tiempo« y para contribuir a una mayor justicia y fraternidad.

## Palabras clave

→ Teología de la misión  
→ Catolicidad  
→ Globalización  
→ Teoría del desarrollo

---

Wenn die Kongregation für die Evangelisierung der Völker auf eine 400jährige Geschichte ihres Bestehens und Wirkens zurückblickt, ist sie konfrontiert mit einer wechselhaften, spannungsreichen, ja dramatischen Geschichte der *inner-europäischen Auseinandersetzung* mit (gegen-)reformatorischen Dynamiken, tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen und sozialen Wandlungsprozessen sowie mit der paradoxen Gleichzeitigkeit von technologischer Innovation und politischen Konflikten bis hin zu verheerenden Kriegen, aber genauso mit den Folgen der *europäischen Expansion*, die von Abenteuer- und Aufbruchslust über wissenschaftliche Interessen an »Entdeckungen« bis hin zu Strategien der Ausbeutung und Unterwerfung fremder Völker reichte – in schwer zu entwirrenden Konstellationen von Kolonialismus und Mission. Die Gründung der *Propaganda Fide* fiel in eine – so Robert Schreiter – »Periode der Ausdehnung«,<sup>1</sup> in der Europa dabei war, das eigene politische, kulturelle, ökonomische und religiöse Selbstverständnis auf die gesamte damals bekannte Welt auszudehnen. Die Aufgabe der Kongregation entsprechend ihrem Selbstverständnis, den Glauben in der gesamten Welt zu vermitteln und zu verbreiten,<sup>2</sup> ist zutiefst verwoben mit der Dialektik neuzeitlicher Globalisierung, die von faszinierenden Begegnungen und Lernerfahrungen ebenso geprägt ist wie von militärischer, politischer, religiöser und kultureller Gewalt.<sup>3</sup> Die »Evangelisierung der Völker« erfolgt nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum, sondern in einer Welt, die von Ungleichheit, rivalisierenden Interessen und Zerrissenheit gezeichnet ist – diese Realität darf in der gegenwärtigen (missions-)theologischen Auseinandersetzung nicht aus dem Blick geraten, zumal die Verstrickung kirchlicher Verkündigung in machtpolitische Zusammenhänge sowohl zu Formen einer Christentumskritik<sup>4</sup> als auch zu einer selbstkritischen Besinnung christlicher Theologie<sup>5</sup> geführt hat. Das Ziel dieses Beitrags ist nicht die Desavouierung des Projekts »Evangelisierung«,<sup>6</sup> sondern ganz im Gegenteil eine problemorientierte und interdisziplinär anschlussfähige Verantwortung christlicher Präsenz und Verkündigung in der »Welt dieser Zeit«, entsprechend dem programmatischen Titel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.<sup>7</sup>

Der Rückblick auf 400 Jahre, in denen die Kongregation für die Evangelisierung der Völker auf vielfältige Weise und mit Blick auf unterschiedlichste Weltgegenden versuchte,

1 Robert J. SCHREITER, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997, 212.

2 So die offizielle Auskunft auf der Homepage der Kongregation: »The task of the Congregation has always been the transmission and dissemination of the faith throughout the whole world« (The Congregation for the Evangelization of Peoples: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cevang/documents/rc\\_con\\_cevang\\_20100524\\_profile\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_en.html) [15.2.2022]).

3 Vgl. die Deutung des neuzeitlichen Aufbruchs als »Dialektik unersättlicher Weltneugier« (Hans SCHELS-HORN, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum Diskurs der Moderne, Weilerswist 2009, 600).

4 So deutete etwa Frantz Fanon (1925–1961), ein maßgeblicher Vor-denker postkolonialer Kritik, das Christentum in seinem 1961 erschienen Werk *Les damnés de la terre* als konkreten Ausdruck des Kolonialismus, der eine »zweigeteilte Welt« geschaffen hätte: »Die Kirche in den Kolonien ist eine Kirche von Weißen, eine Kirche von Ausländern. Sie ruft den kolonisierten Menschen nicht auf den Weg Gottes, sondern auf den Weg des Weißen, auf den Weg des Herrn, auf den Weg des Unterdrückers« (Frantz FANON, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a. M. 1981, 31 und 35).

5 Vgl. das Gründungsdokument von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), das 1976 in Daressalam veröffentlicht wurde und die Geschichte christlicher Verkündigung und Mission im Kontext der Kolonialgeschichte der Neuzeit kritisch, aber differenziert beurteilt.

Demnach »konnten die Missionare den geschichtlichen Zweideutigkeiten ihrer Situation nicht entgehen« (Schlusserklärung der Konferenz von Daressalam 1976, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996, Freiburg i. Br. 1999, 33–46, 39). Und weiter: »In den frühen Phasen der westlichen Expansion waren die Kirchen Verbündete im Kolonisationsverfahren« (ebd., 40).

6 Die Begriffe Evangelisierung, Verkündigung und Mission werden unterschiedlich gebraucht; hier wird als gemeinsame Bedeutung dieser drei Begriffe das Hinausgehen über den eigenen Bereich (der Kirche) sowie das Bemühen, Menschen in nicht- oder nachchristlichen Milieus zu erreichen, gesehen.

7 *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*.

dem Verkündigungsauftrag des Evangeliums gerecht zu werden, ist demnach weder Anlass zu kirchlicher Selbstzufriedenheit noch zur Resignation in Sachen »Mission«, sondern vielmehr ein Anstoß zur Besinnung auf Chancen und Grenzen, Kontexte und Bedingungen christlicher Verkündigung in einer Welt, die auf eigentümliche Weise sowohl globalisiert als auch gespalten ist. Diese Reflexion beleuchtet im Folgenden missionstheologische, religionstheologische und ekklesiologische Aspekte und nimmt den Dialog mit jenen Disziplinen auf, die zu einem (selbst-)kritischen Verständnis globaler Zusammenhänge beitragen: Globalisierungs- und Entwicklungstheorien.

## 1 Zur Rekonstruktion missionstheologischer Ansätze

Seit der Kritik an Verbindungen zwischen christlicher Mission und kolonialer Politik, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts deutlich artikuliert wurde, stand Missionstheologie unter Druck. Sie hatte dem berühmten Diktum Walter Freytags zufolge nicht mehr bloß Probleme, sondern war selbst »zum Problem geworden.«<sup>8</sup> Mit Blick auf eine nicht zu bestreitende Verquickung von Heilsbotschaft und politischer Macht<sup>9</sup> geriet »Mission« nahezu zum Unwort, und umgekehrt wurde eine Praxis, die beteuerte, »nicht missionarisch« sein zu wollen, gleichsam zum Inbegriff einer »toleranten« Lebenshaltung – und dies weit über den Bereich der Religion hinaus. Zugleich kam es seit der Jahrtausendwende zu einer gewissen Renaissance missionstheologischer Konzepte,<sup>10</sup> die zum einen die Realität einer postchristlichen Gesellschaft als Kontext (und Chance) kirchlicher Verkündigung wahrnahmen,<sup>11</sup> sich zum anderen aber die Beziehungen zwischen dem globalen Norden und Süden als Horizont kirchlicher Verkündigung bewusst machten.<sup>12</sup> Nicht zuletzt ist auf die weltweite Verbreitung pentekostaler Kirchen und Bewegungen und die für sie charakteristische Form der Mission hinzuweisen.<sup>13</sup>

Diese neue Konjunktur missionarischer Praxis und Theorie wird allerdings unterschiedlich gesehen. Stellt sie für die einen nur einen vorübergehenden Trend bestimmter Formen von Spiritualität dar, wird sie von anderen als Zeichen dafür angesehen, dass »Mission« eine ungebrochene Aktualität aufweise und sich von historischer Kritik (etwa die Verbindung von Mission und Kolonialismus betreffend) nicht irritieren lassen sollte. Beide Positionen bleiben allerdings in der Logik befangen, Mission/Evangelisierung einerseits und Dialogbereitschaft/Geschwisterlichkeit andererseits als einander tendenziell entgegengesetzte Haltungen zu begreifen. Dem gegenüber wäre – nicht zuletzt mit Blick auf das

**8** Walter FREYTAG, Strukturwandel der westlichen Missionen (1958), in: DERS., Reden und Aufsätze, Teil I, München 1961, 111–120, 111.

**9** Vgl. Horst GRÜNDER, Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht. Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus. Gesammelte Aufsätze, hg. von Franz-Joseph POST/Thomas KÜSTER/Clemens SORGEN-FREY, Münster 2004.

**10** Die beiden Missionstheologen Stephen B. Bevans SVD und Roger P. Schroeder SVD sehen bereits in den 1970er Jahren Anzeichen einer »Rebirth« des Missionsgedankens. Vgl. Stephen B. BEVANS/Roger P. SCHROEDER, Constants in Context. A Theology of Mission for Today, New York 2004, 253.

**11** Vgl. etwa den Text *Proposer la foi*, den die französischen Bischöfe im Jahr 1996 verfassten. Deutsche Übersetzung: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, Bonn 2000.

**12** In diesem Sinn ist bereits auf die Enzyklika *Redemptoris missio* zu verweisen, die auf die »raschen und tiefgreifenden Umwälzungen, die heute die Welt, besonders die südliche Hälfte, charakterisieren«, sowie auf die Herausforderungen der Urbanisierung, der sozialen Situation der Jugend, der Migration und der Armut eingeht. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (7.12.1990), Nr. 37b; vgl. ebenso SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche, Bonn 2004.

Jubiläum der Kongregation für die Evangelisierung der Völker – ein missionstheologischer Ansatz angebracht, der das Missionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils im Sinn einer Sendung der gesamten Kirche ernstnimmt, die theologische Verantwortung dieser *missio* allerdings mit einem klaren Bezug auf die Welt, in der wir leben, wahrnimmt. Wenn die Kirche, wie dies das Missionsdekret des Konzils verdeutlicht, durch ihre Sendung »allen Menschen oder Völkern in voller Wirklichkeit gegenwärtig wird«,<sup>14</sup> müssen Anspruch und Kontext dieser »Präsenz« missionstheologisch repräsentiert werden. Inhalt und Ursprung der Sendung/Evangelisierung (Reich-Gottes-Botschaft, vermittelt durch die Kirche als Zeichen und Werkzeug) sowie deren Kontext (eine plurale, aber auch gespaltene und zerrissene Welt) müssen sich aufeinander beziehen, sowohl auf der Ebene der praktischen Bewährung (Kirche und Gesellschaft) als auch auf der Ebene der theoretischen Auseinandersetzung ([Missions-]Theologie und Globalisierungstheorie/Entwicklungsforschung). Es geht also nicht um die Alternative, »mehr« oder »weniger« Mission(stheologie) zu betreiben, sondern um die Frage, ob »Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der pluralen Welt« als rein glaubens- und kirchenimmanentes Projekt gedacht wird, bei dem der Bezug auf die »Welt« nur dazu dient, die eigenen Missionsstrategien zu optimieren, oder aber als interdisziplinäre Herausforderung, bei der sich die (Missions-)Theologie als Glaubensverantwortung ein globalisierungs- und entwicklungstheoretisch geschärftes Problembewusstsein aneignet, das ihr hilft, Dynamiken und Faktoren des gegenwärtigen Weltgeschehens zu analysieren. Das heißt: der globale Blick, den die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vorstellte,<sup>15</sup> wird interdisziplinär erweitert.

Wenn sich das Leben und Wirken der katholischen Kirche – und das gilt auch für viele andere christliche Kirchen – immer mehr in die Länder des Südens verlagert und dadurch »die Erscheinungsform des globalen Christentums jetzt zum größten Teil von wirtschaftlicher Armut, täglichen Entbehrungen und politischer Schwäche definiert wird«,<sup>16</sup> haben christliche Mission und Evangelisierung unweigerlich mit Fragen der Gerechtigkeit und internationalen Solidarität, mit politischen Entwicklungen und ökonomischen Strukturen zu tun. Es kann etwa – um ein aktuelles Beispiel zu nennen – den christlichen Kirchen nicht egal sein, was beim sechsten EU-AU-Gipfel in Brüssel am 17./18.2.2022 besprochen und verhandelt wurde. Das genuin religiöse Anliegen der Evangelisierung kann und darf an Fragen wie einer gerechten Impfstoffverteilung, einer zukunftsorientierten Migrationspolitik oder konstruktiven Wirtschaftsbeziehungen zwischen Europa und Afrika nicht desinteressiert sein. Und damit von Seiten der Kirche

**13** Vgl. BEVANS/SCHROEDER, *Constants in Context* (Anm.10), 327-330.

**14** *Ad gentes*. Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die missionarische Tätigkeit der Kirche, Nr. 5.1. – Alle Konzilstexte werden zitiert nach: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i. Br. 2004.

**15** Das Konzil »hat also die Welt der Menschen vor Augen bzw. die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt [...]« (*Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt dieser Zeit, Nr. 2.2).

**16** Jehu J. HANCILES, *Globalisierung, Migration und religiöse Ausbreitung: Migrationsströme und die neuen missionarischen Zentren in der nicht-westlichen Welt*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 37 (2011/2-3) 223-239, 226.

und Theologie nicht nur moralische Appelle erfolgen oder allgemeine Ratschläge erteilt werden, sondern Glaubensvermittlung im Horizont von Weltkirche mit einer entsprechenden Analyse globaler Zusammenhänge und Systeme verbunden werden kann, legt sich ein Dialog zwischen Missionstheologie und Globalisierungs- bzw. Entwicklungstheorien nahe.

Mit »Globalisierungstheorien« sind jene Analysen und Prognosen gemeint, die sich mit der Verdichtung, Beschleunigung, kommunikationstechnologischen Revolution, der Überschreitung bzw. dem Unterlaufen nationalstaatlicher Kontexte sowie einer intensivierte Selbstreflexivität in Bezug auf weltweite Zusammenhänge beschäftigen.<sup>17</sup> Insofern es *nicht* um Theorien zur Optimierung von »Globalisierung« – im Sinn einer Steigerung technologischer Effektivität und ökonomischer Prosperität<sup>18</sup> – geht, sondern um die Infragestellung einer weltweit verbreiteten Strategie der Ökonomisierung und Deregulierung, ist von »Kritischen Theorien der Globalisierung« zu sprechen, welche vorrangig soziale Prozesse, den Primat der Politik (vor der Ökonomie) und eine emanzipatorische Haltung der Beteiligten im Blick haben.<sup>19</sup> Die »Kritischen Entwicklungstheorien« teilen diesen Zugang, insofern sie keine Strategien zur Förderung von »Entwicklung« erarbeiten, sondern genau dieses Konzept in Frage stellen.<sup>20</sup> Denn, wie Christine Klapeer einen zentralen Kritikpunkt des Post-Development-Ansatzes, hier vertreten durch Arturo Escobar, aufgreift, »der Entwicklungsapparat fungiere auf Basis des ›Konstrukts Entwicklung‹ als ›institutionelles Regime der Wahrheitsproduktion‹, indem er die sogenannte ›Dritte Welt‹ entlang (euro-) zentristischer, kapitalistischer, wachstumsorientierter und androzentrischer Gesellschafts- und Wertesysteme in einer herrschaftslegitimierenden Weise als ›unterentwickelt‹ und ›rückständig‹ kartiere.«<sup>21</sup>

Wenn nun »Evangelisierung« bzw. »Mission« als global relevante Prozesse verstanden werden, wie dies die entsprechende römische Kongregation ja auch voraussetzt, muss eine theologische Theorie der Evangelisierung bzw. eine zeitgemäße Missionstheologie das Problembewusstsein einer Kritischen<sup>22</sup> Globalisierungs- bzw. Entwicklungstheorie aufweisen, um die Aufgabe der »Vermittlung und Verbreitung des Glaubens«<sup>23</sup> nicht im Rahmen einer Logik des »Globalismus« zu vertreten, sondern als verantwortetes Zeugnis unter den Bedingungen einer pluralen, globalisierten und (leider auch) gespaltenen Welt. Weder ist »Evangelisierung« als grundlegende Aufgabe der (Welt-)Kirche aufzugeben, noch müssen die Inhalte christlicher Mission neu erfunden werden – aber es braucht eine globalisierungs- und entwicklungstheoretisch informierte Rekonstruktion missionstheologischer Konzepte, um Theologie im Horizont einer Welt-Kirche zu betreiben.

**17** Vgl. Ulfried REICHARDT, *Globalisierung. Literaturen und Kulturen des Globalen*, Berlin 2010, 55-59.

**18** Ulrich Beck bezeichnet dies als »Globalismus«, nämlich als »Auffassung, dass der Weltmarkt politisches Handeln verdrängt oder ersetzt« (Ulrich BECK, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2007, 26).

**19** Vgl. David STRECKER, *Kritische Theorie der Globalisierung*, in: Andreas NIEDERBERGER / Philipp SCHINK (Hg.), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2011, 368-374, 368.

**20** Vgl. Reinhart KÖSSLER, *Entwicklung: Zur Genealogie einer toten Metapher und den Folgen*, in: Franziska MÜLLER u. a. (Hg.), *Entwicklungstheorien. Weltgesellschaftliche Transformationen, entwicklungspolitische Herausforderungen, theoretische Innovationen*, Baden-Baden 2014, 435-463.

**21** Christine M. KLAPEER, *Post-Development*, in: Karin FISCHER / Gerhard HAUCK / Manuela BOATCĂ (Hg.), *Handbuch Entwicklungsforschung*, Wiesbaden 2016, 125-136, 125.

**22** »Kritisch« wird hier bewusst großgeschrieben, um zu verdeutlichen, dass es nicht nur um die allgemeine Eigenschaft »kritisch« geht, sondern um eine bewusste Anknüpfung an das Selbstverständnis der »Kritischen Theorie«, wie sie ursprünglich Max Horkheimer konzipierte.

**23** Vgl. Anm. 2.

## 2 Religionstheologische Kontextualisierungen

Die Zumutung, den Diskurs der Theologie dem Problembewusstsein Kritischer Globalisierungs- und Entwicklungsforschung auszusetzen, trifft auch die Religionstheologie, die sich mit der herausfordernden Frage auseinandersetzt, wie sich Heils- und Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen zueinander verhalten, und von daher auch Voraussetzungen, Prinzipien und Möglichkeiten interreligiöser Dialoge reflektiert. Die Anliegen sowie Kontroversen der religionstheologischen Debatte sind ausreichend dokumentiert;<sup>24</sup> im Zusammenhang der Frage, wie »Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in einer gespaltenen Welt« zu denken sind, sollen hier vor allem die sozialen und politischen Aspekte der Religionstheologie berücksichtigt werden.

Zum einen hat die religionstheologische Frage unausweichlich mit Wahrheitsansprüchen zu tun, wie nämlich »jede einzelne Religion die Existenz der anderen Religionen deutet«.<sup>25</sup> Diese Frage hat dogmatischen Charakter und lässt sich nicht auf praktische, ästhetische oder ethische Aspekte interreligiöser Begegnungen reduzieren. Zugleich aber reicht die rein religiös-theologische Dimension nicht aus, wenn es um den Dialog mit Anhängern fremder Religionen geht, wie er sich in der Praxis der »Evangelisierung der Völker« unausweichlich stellt. Die Begegnung mit Menschen, die nichtchristlichen Religionen angehören, ist aus einer weltkirchlichen Perspektive nicht nur *religionstheologisch* zu beurteilen (so wichtig und unaufgebar diese Kategorie auch ist), sondern auch interkulturell, kontextuell, politisch und sozial. (Fremde) Religionen existieren nicht als unabhängige Größe, sondern als Überzeugungen und Traditionen, die Menschen in einer bestimmten Gesellschaft unter konkreten Bedingungen leben. So sind es beispielsweise nicht einfach »Christen«, die »Muslimen« begegnen, sondern Männer und Frauen, die einer bestimmten sozialen Schicht angehören, über spezifische ökonomische Ressourcen verfügen, von konkreten Bildungserfahrungen geprägt sind sowie kulturelle Prägungen aufweisen und sich möglicherweise signifikant von jenen Menschen unterscheiden, mit denen sie in einen Dialog (des Alltags, des Handelns, der theologischen Diskussion oder der spirituellen Erfahrung) eintreten. Diese religionstheologische Kontextualisierung ist insofern nötig, als sich interreligiöse Begegnungen und Dialoge nicht bloß in einer pluralen – und schon überhaupt nicht in einer harmonischen – Welt abspielen, sondern in einer sehr heterogenen Wirklichkeit. Die Urteile, die über Angehörige fremder Religionen gefällt werden, übersehen häufig die sozio-kulturellen Faktoren, die (Teilaspekte von) Religionen in einem bestimmten Licht erscheinen lassen; so ist dann zum Beispiel von »Magie und Aberglaube« die Rede, von denen die Traditionellen Religionen geprägt seien; vom »Extremismus« und der »Intoleranz« des

24 Vgl. die Übersicht über die Geschichte religionstheologischer Positionen bei Roman SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 591-693, vor allem 599-633.

25 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Pluralistische Religionstheologie: Begründung und Perspektiven, in: ZMR 103 (2019/3-4), 247-259, 248. – Schmidt-Leukel unterscheidet bei dieser streng religionstheologischen Frage zwei Aspekte: »[...] die *grundsätzliche* Frage, warum es überhaupt mehr als eine Religion gibt, und die *spezifische* Frage, wie man sich inhaltlich zu den konkreten Lehren der anderen Religionen verhält. Beide Fragen, die nach dem Grund religiöser Vielfalt und die nach den konkreten Inhalten anderer Religionen, sind

unausweichlich. Denn Religionen beanspruchen, im Besitz von solchen Wahrheiten zu sein, denen für das Verständnis des Menschen und das rechte Leben höchste Priorität zukommt. Mit anderen Worten: Religionen erheben auf je eigene Weise den Anspruch, Menschen den Weg zum Heil zu weisen« (ebd., 248f.).

Islam usw. Bei vielen dieser Urteile wäre nachzufragen, ob nicht der Wertemaßstab eines säkularen, individualisierten, neoliberal bestimmten und sich als »fortschrittlich« verstehenden Europa fraglos vorausgesetzt wird, um »das« Christentum und »die« anderen Religionen zu kategorisieren. Ist der »fundamentalistische« Muslim in einem Land des globalen Südens tatsächlich nur von theologischen Kriterien her einzuschätzen, oder hängt die Bedeutung, die Religion für diesen Menschen hat, nicht vielleicht auch mit sozialen Kontexten und politischen Problemlagen zusammen? Sind Praktiken und Rituale, die sich im Umfeld Traditioneller Religionen beobachten lassen, tatsächlich nur Ausdruck einer »primitiven«<sup>26</sup> Lebensweise, oder sind sie als Speicher eines Orientierungswissens zu verstehen, das angesichts tiefgreifender sozialer Umbrüche Sinn- und Bedeutungsressourcen zur Bewältigung von Krisen bereitstellt? Oder sind eine offene, einladende Haltung gegenüber Menschen aus anderen Religionen, die Präsenz bei fremdreligiösen Feiern oder die Zugehörigkeit zu mehr als einer Religionsgemeinschaft bzw. die Auswahl von Elementen aus anderen religiösen Traditionen bereits als »Relativismus« zu bewerten? Nicht selten wurden etwa Formen interreligiöser Dialogs in Asien in diesem Sinn kritisiert oder auch als vermeintlich »tolerante« Haltung im Sinn der europäischen Aufklärung gewürdigt. Dass beide Einschätzungen aus einer eurozentrischen Perspektive herrühren, haben Religionstheologen wie zum Beispiel Aloysius Pieris SJ aus Sri Lanka kritisch angemerkt<sup>27</sup> und auch darauf hingewiesen, dass konkrete gesellschaftliche Zusammenhänge und Bedingungen religiöser Praxis und Einstellungen bei solchen Einschätzungen kaum eine Rolle spielen. Zwar kommt beispielsweise den religionstheologischen Modellen Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus durchaus ein analytisches und heuristisches Potential zu, wenn es um die Reflexion der Frage geht, wie und warum die Präsenz von »Heil« und »Wahrheit« in der eigenen Religion sowie in fremden Religionen vorstellbar ist, aber Religionstheologie darf nicht zu einem »Religionismus« werden, für den im interreligiösen Dialog »viele andere Dimensionen (geschichtliche, soziale, verwandtschaftliche, gesellschaftliche, regionale, wirtschaftliche, politische, mediale usw.) aus dem Blick«<sup>28</sup> geraten.

Auch hier könnten sozialwissenschaftliche Ansätze, die unterschiedliche Perspektiven auf globale Zusammenhänge thematisieren, reflektieren und kritisieren, helfen, religions-

**26** Wobei zu bedenken ist, dass diese koloniale Klassifikation von »primus« kommt: jene als »primitiv« bezeichneten Lebens- und Glaubensformen waren die »ersten« bzw. sie waren viel früher präsent als die kolonial importierte Zivilisation.

**27** »Ich bin in Verlegenheit, wenn ich in Vorlesungen oder öffentlichen Diskussionen gefragt werde, ob ich Inklusivist oder Pluralist bin. Der Grund ist nicht der, dass ich das Paradigma, das hinter diesen Kategorien steht, als falsch abtäte. Aber ich vertrete eine Richtung in Asien, die sich ein von diesem radikal verschiedenes Paradigma zu eigen macht« (Aloysius PIERIS, *Interreligiöser Dialog und Theologie der Religionen. Ein asiatisches Paradigma*, in: DERS., *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. 1994, 115-124, 116f.). Als Kennzeichen eines »asiatischen Paradigmas« der

Religionstheologie führt Pieris die Autorität der Armen, die befreiende Ausrichtung der Religionstheologie sowie den gesellschaftlichen Ort der »Menschlichen Basisgemeinden« an (vgl. ebd., 117).

**28** Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang*, Gütersloh 2015, 214. Denn: »Was zwischen menschlichen Individuen und verschiedenen Sozialformationen wirklich Gemeinsamkeit stiftet oder Konflikte verursacht, hat mit religiösen Schemata oft nur sehr bedingt zu tun« (ebd.).

**29** Modernisierungstheorien gehen davon aus, dass »unterentwickelte« Gesellschaften im Sinn einer »nachholenden Entwicklung« auf den Stand »entwickelter« Länder und ihrer Wirtschaftssysteme kommen sollten; vgl. Reinhart KÖSSLER, *Modernisierungstheorien*, in: FISCHER/HAUCK/BOATCÁ (Hg.), *Handbuch Entwicklungsforschung* (Anm. 21), 27-39.

**30** Die vor allem von Immanuel Wallerstein konzipierte »Weltsystemtheorie« sieht die Genese des modernen Kapitalismus als Prozess, der seit dem 16. Jahrhundert Zentren, Peripherien und Semiperipherien hervorbringt und zyklisch strukturiert ist; Konjunkturphasen wechseln sich mit schweren (Finanz-)Krisen ab; vgl. Fernand KREFF, *Weltsystem*, in: DERS./Eva-Maria KNOLL/André GINGRICH (Hg.), *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011, 440-441.

theologische Diskurse zu kontextualisieren. Nicht, dass globalisierungs- oder entwicklungstheoretische Ansätze eine Alternative oder ein Ersatz für die theologische Arbeit sein würden, aber sie könnten dazu beitragen, religionstheologische Differenzierungen und gesellschaftliche Analysen besser zu vernetzen. Wenn etwa die Theologie des interreligiösen Dialogs und religionstheologische Reflexionen die kritische Auseinandersetzung mit Modernisierungstheorien,<sup>29</sup> die wirtschafts-, sozial- und politikgeschichtlichen Positionen einer Weltsystemtheorie,<sup>30</sup> postkoloniale Theorien<sup>31</sup> oder überhaupt die Kritik am Begriff »Entwicklung«<sup>32</sup> rezipieren würden, könnte die religionstheologische Debatte an analytischer Schärfe gewinnen, insofern nicht nur grundsätzliche Modelle auf die Begegnung zwischen unterschiedlichen Religionen bzw. auf die Bearbeitung fremdreligiöser Herausforderungen angewendet werden, sondern die Bedingungen und Kontexte von Religionen und ihres Selbstverständnisses besser wahrgenommen werden. Auf diese globalisierungs- und entwicklungstheoretische Expertise sollte die religionstheologische Arbeit »in der Welt dieser Zeit« nicht verzichten.

### 3 Katholizität – die christliche Gestalt von Globalität?

Die globalen Verhältnisse im Zeitalter der »Sustainable Development Goals« (2015) fordern gerade auch die Ekklesiologie dazu heraus, »Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in einer gespaltenen Welt« zu bedenken – nicht zuletzt deshalb, weil mitten durch die »Welt-Kirche« ein Bruch zwischen dem Globalen Norden und Süden verläuft. So begrüßenswert es theologisch auch ist, die Kirche als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts«<sup>33</sup> zu sehen – die globale Realität sieht anders aus: die Beziehungen zwischen den Ländern des »Nordens« und jenen des »Südens« sind von struktureller Ungleichheit geprägt.<sup>34</sup> Wenn bereits Papst Paul VI. vor über fünfzig Jahren von einer »Verschärfung der Ungleichheiten«<sup>35</sup> zwischen armen und reichen Völkern sprach, von einer »Störung des Gleichgewichts«<sup>36</sup> sowie vom »Skandal schreiender Ungerechtigkeit«,<sup>37</sup> muss die Realität einer »Welt in Stücken«<sup>38</sup> als

**31** Postkoloniale Ansätze verstehen sich zum einen als »kritische historische Kategorie« in der Auseinandersetzung mit kolonialen Prägungen, zum anderen als »diskurskritische Kulturtheorie« (Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2007, 184), die sich mit der Macht des Wissens auseinandersetzt. Als theologischen Forschungsbeitrag vgl. Sigrid RETTENBACHER, *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, Zürich 2019.

**32** Hier ist in besonderer Weise auf das Post-Development-Paradigma zu verweisen, das nicht eine »bessere Entwicklung« fordert, sondern eine radikale Abkehr von jeglicher Logik einer »Entwicklung«; vgl. Aram ZIAI, *Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik: Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs*, in: DERS. (Hg.), *Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie*, Baden-Baden 2014, 97-119.

**33** *Lumen gentium*. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 1.

**34** Vgl. exemplarisch Karin FISCHER/Margarete GRANDNER (Hg.), *Globale Ungleichheit. Über Zusammenhänge von Kolonialismus, Arbeitsverhältnissen und Naturverbrauch*, Wien 2019.

**35** Papst PAUL VI., Enzyklika *Populorum progressio* (Über die Entwicklung der Völker) vom 26. März 1967, Nr. 8, in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG (KAB) DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaer 1982, 435-470, 438.

**36** Ebd.

**37** Ebd., Nr. 9.

**38** Vgl. Clifford GEERTZ, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.

Voraussetzung einer Theologie der Weltkirche ernstgenommen werden. Keine Reflexion über »Evangelisierung und Geschwisterlichkeit« darf die Brüche und Gegensätze zwischen verschiedenen Weltregionen, ihrer politischen Macht bzw. Ohnmacht sowie ihren höchst unterschiedlichen ökonomischen Potentialen ausblenden.

Von daher sollte eine Theologie der Welt-Kirche (die sich sowohl als Kirche *aus* der Welt, *aus* allen Völkern, sowie als Kirche *für* die Welt versteht) eine Alternative zu einer von struktureller Ungleichheit geprägten Weltordnung präsentieren – und eine solche »alternative Globalisierungstheorie«<sup>39</sup> könnte, wie dies Robert Schreiter vorgeschlagen hatte, im »Konzept der *Katholizität*«<sup>40</sup> bestehen. Damit ist allerdings nicht die Expansion der (römisch-)katholischen Kirche und Konfession auf die gesamte Welt gemeint, sondern eine Gestalt von Kirche, die von Ganzheit<sup>41</sup> sowie von der Fähigkeit zur Rezeption und Vermittlung der Fülle des Glaubens<sup>42</sup> geprägt ist. Schreiters Vorschlag zielt nicht auf die Etablierung einer globalen Kirchenstruktur, sondern in Anschluss an Kapitel 13 von *Lumen gentium* auf jenen »universalitatis character«,<sup>43</sup> der – in Gegensatz zu einem hegemonialen Universalismus oder einem separatistischen Nationalismus – eine Vermittlung von Einheit und Vielfalt leistet,<sup>44</sup> die gerade in der heutigen Zeit ein bedenkenswertes Modell für Globalität abgeben könnte. Johannes Paul II. hat diese Struktur von »Katholizität« in seinem Nachsynodalen Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) aufgegriffen und sie in kühner, nahezu utopischer Weise als Modell interkulturellen Lebens in Europa vorgestellt.<sup>45</sup>

Eine (Welt-)Kirche, die Evangelisierung und Geschwisterlichkeit in der (sowohl pluralen als auch gespaltenen) Welt dieser Zeit verwirklichen will, muss in ihrer Gestalt und Sendung darstellen, was es heißt, eine befreiende Botschaft für Menschen aus allen Völkern zu bezeugen und zu verkünden. Die Rekonstruktion eines solchen Verständnisses von »Katholizität« ist gewiss ein genuin theologisches Anliegen, kann aber durch den Dialog mit Globalisierungs- und Entwicklungstheorien einen sozialwissenschaftlich informierten Blick gewinnen, was die Verortung der Kirche und ihrer Verkündigung in

**39** Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Mission impossible? Die Sendung der Kirche im Zeitalter verdichteter Welt-Räume*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 2016, 143–168, 168.

**40** SCHREITER, *Die neue Katholizität* (Anm. 1), 206.

**41** In dem Sinn, »dass alle Kulturen das Wort Gottes empfangen können und in gewissem Maße fähig sind, miteinander zu kommunizieren, trotz realer und legitimer Differenzen« (ebd., 219).

**42** Was vor allem bedeutet, »dass die Botschaft in einer Vielzahl von Codes und Bezeichnungen kommuniziert werden kann« (ebd., 222).

**43** Auf Deutsch: »Eigenschaft der Universalität« (*Lumen gentium*. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche, Nr. 13.2).

**44** »Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile die ihnen eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile aus allen vermehrt werden, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken« (ebd., Nr. 13.3).

**45** »Die katholische Kirche kann [...] einen einzigartigen Beitrag zum Aufbau eines der Welt gegenüber offenen Europa leisten. Von der Katholischen Kirche stammt nämlich ein Modell wesenhafter Einheit in der Verschiedenheit der kulturellen Ausdrucksformen, das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer weltweiten Gemeinschaft, die in den Ortsgemeinden wurzelt, ohne sich jedoch in ihnen zu erschöpfen, also der Sinn für das Einende, das über das Unterscheidende hinausgeht« (JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa** [»Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa«] vom 28. Juni 2003, Bonn 2003, Nr. 116).

**46** Hier ist vor allem auf unterschiedliche Spielarten dependenz-theoretischer Positionen hinzuweisen; vgl. Fernanda BEIGEL, *Das Erbe des lateinamerikanischen *Dependentismo* und die Aktualität des Begriffs der Abhängigkeit*, in: *Journal für Entwicklungspolitik* 31 (2015/3) 11–38.

**47** *Religious Non Government Organizations*.

**48** Vgl. Katherine MARSHALL, *Religious Engagement in Development Work: A Continuing Journey*, in: Andreas HEUSER / Jens KOEHRSEN (Hg.), *Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration*, Baden-Baden 2020, 43–61.

**49** Vgl. Benedikt KERN, *Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen*, Münster 2018.

**50** *Gaudium et spes*. *Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt dieser Zeit*, Nr. 4.1.

den Zusammenhängen globaler Machtverhältnisse betrifft. Dies kann sowohl die Diskussion von Ansätzen betreffen, die sich mit Dominanz- und Abhängigkeitsverhältnissen auseinandersetzen,<sup>46</sup> aber auch Überlegungen zur konkreten Kooperation zwischen kirchlichen Gruppierungen bzw. RNGOs<sup>47</sup> und sozialen Bewegungen,<sup>48</sup> die nicht zuletzt durch Papst Franziskus eine deutliche Aufwertung erfuhren.<sup>49</sup> Damit wird allerdings eine Verschiebung in der ekklesiologischen Auseinandersetzung deutlich: es geht nicht bloß um die Auseinandersetzung mit »Entwicklungsproblemen«, die an eine kleine, engagierte Minderheit delegiert wird, sondern um die Frage, wo die katholische Welt-Kirche in der globalen Konstellation von Nord und Süd, Reich und Arm, Zentrum und Peripherie steht. Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker kann durch das Zeugnis christlicher Hoffnung, dass »eine andere Welt möglich ist«, sowie durch ein globalisierungs- und entwicklungstheoretisch geschärften Bewusstsein, dass die Zerrissenheit der Welt kein Schicksal, sondern Ergebnis historischer und politischer Entwicklungen ist, einen bemerkenswerten Beitrag für eine gerechtere und geschwisterlichere Welt leisten – im Lesen der »Zeichen der Zeit [...] im Licht des Evangeliums«,<sup>50</sup> im Dialog mit den Wissenschaften und im Dienst an den Menschen in der Welt »dieser Zeit«. ◆

---



**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**  
Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

## II    **Unterwegs zu einer neuen Theologie der Mission**



---

# Ökumenische Universalität der christlichen Mission

von Kurt Cardinal Koch

## Zusammenfassung

Das Christentum versteht sich seit seinem Beginn und in seinem innersten Wesen als eine Religion, der eine universale Sendung anvertraut ist, die sich an alle Menschen, Nationen und Völker wendet. Für das Christentum bedeutet Mission nicht nur ein Zeichen von Lebendigkeit, sondern auch ein wesentliches und unaufgebbares Merkmal, ohne das es seinen Existenzgrund verleugnen würde. In dieser fundamentalen Überzeugung liegt es begründet, dass nach jeder Krise des Missionsgedankens ein missionarischer Neuaufbruch möglich geworden ist und stattgefunden hat, der aufgrund der Universalität des Missionsgedankens notwendigerweise immer mehr auch in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen worden ist.

## Schlüsselbegriffe

- Ökumene
- Papstamt
- Kirchliche Sendung
- Universalität

## Abstract

Since its beginning and in its innermost essence, Christianity understands itself as a religion entrusted with a universal mission addressed to all people, nations and peoples. For Christianity, mission is not only a sign of vitality, but also an essential and indispensable characteristic without which it would deny its reason for existence. This fundamental conviction is the reason why, after every crisis concerning the concept of mission, a new missionary awakening has become possible and has taken place, which, because of the universality of the concept of mission, has necessarily also been experienced to an ever greater extent in ecumenical fellowship.

## Keywords

- Ecumenism
- Papacy
- Mission of the church
- Universality

## Sumario

Desde sus inicios y en su esencia más íntima, el cristianismo se ha entendido a sí mismo como una religión a la que se le ha confiado una misión universal dirigida a todas las personas, naciones y pueblos. Para el cristianismo, la misión no es sólo un signo de vitalidad, sino también una característica esencial e indispensable sin la cual negaría su razón de ser. Esta convicción fundamental es la razón por la que, después de cada crisis de la idea de misión, se ha hecho posible y ha tenido lugar un nuevo despertar misionero que, debido a la universalidad de la idea de misión, necesariamente se ha percibido también cada vez más en su dimensión ecuménica.

## Palabras clave

- Ecumenismo
- Papado
- Misión de la Iglesia
- Universalidad

Zwischen der Errichtung der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens *De Propaganda Fide* im Jahre 1622 und heute liegen vierhundert Jahre, während deren Gedanke und Praxis der Mission der Kirche vielfältigen Herausforderungen ausgesetzt gewesen sind. Eine der elementarsten hat zweifellos in der problematischen Verknüpfung des Missionsgedankens mit dem expansionistischen Kolonialismus bestanden. Diese Hypothek hat umgekehrt in der letzten Phase der Dekolonialisierung in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts dazu geführt, dass der frühere problematische Zusammenhang von Kolonialisierung und Mission gleichsam auf den Kopf gestellt worden ist, und zwar dahingehend, dass mit dem Ende des kolonialistischen Zeitalters das Postulat verknüpft worden ist, es müsse auch die Missionstätigkeit der Kirche zu Ende gebracht werden. Dieses Postulat hat sich weitgehend auch im allgemeinen Bewusstsein durchsetzen können, so dass bei vielen Menschen und selbst Christen bereits das Wort »Mission« einen schlechten Klang erhalten hat, wenn es überhaupt die Selbstzensur von modernen Köpfen zu passieren vermag. Es muss sich gewiss von selbst verstehen, dass man an den Schattenseiten nicht vorbeisehen darf, die es in der Geschichte der kirchlichen Mission auch gegeben hat und gibt. Auf der anderen Seite ist es jedoch auch nicht hilfreich, wenn man mit dem Wort »Mission« auch die damit bezeichnete Wirklichkeit *ad acta* legen will. Denn das Christentum versteht sich seit seinem Beginn und in seinem innersten Wesen als eine Religion, der eine universale Sendung anvertraut ist, die sich an alle Menschen, Nationen und Völker adressiert, wie Michael Sievernich bei seiner Darstellung der Geschichte der christlichen Mission hervorgehoben hat: »Für das Christentum bedeutet Mission nicht nur ein Zeichen von Lebendigkeit, sondern auch ein wesentliches und unaufgebbares Merkmal, ohne das es seinen Existenzgrund verleugnen würde.«<sup>1</sup> In dieser fundamentalen Überzeugung liegt es begründet, dass nach jeder Krise des Missionsgedankens ein missionarischer Neuaufbruch möglich geworden ist und stattgefunden hat, der aufgrund der Universalität des Missionsgedankens notwendigerweise immer mehr auch in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen worden ist.

## 1 Symphonie von Mission und Ökumene

Der Zusammenhang von Mission und Ökumene lässt sich bereits am Beginn der Ökumenischen Bewegung feststellen.<sup>2</sup> Sie hat ihren Ausgang genommen bei der Ersten Weltmissionskonferenz, die im Jahre 1910 im schottischen Edinburgh stattgefunden hat, und sie ist deshalb von Anfang an auch eine Missionsbewegung gewesen. Den an dieser Konferenz Teilnehmenden hat das Ärgernis vor Augen gestanden, dass die verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in der Missionsarbeit miteinander konkurriert und damit der glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi vor allem in fremden Kulturen geschadet haben, weil zusammen mit dem Evangelium auch die europäischen Kirchenspaltungen in andere Kulturen hineingetragen worden sind. Die Konferenzteilnehmenden sind sich dabei der schmerzlichen Tatsache bewusst geworden, dass die fehlende Einheit unter den Christen das größte Hindernis für die Weltmission darstellt. Denn ein glaubwürdiges Zeugnis der Christen in der Welt ist nur möglich, wenn

<sup>1</sup> Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 7.

<sup>2</sup> Vgl. Heinrich DÖRING, *Die Anfänge der modernen ökumenischen Bewegung*, in: Hans Jörg URBAN / Harald WAGNER (Hg.), *Handbuch der Ökumenik*. Band II, Paderborn 1986, 15-52.

<sup>3</sup> Walter KASPER, *Eine missionarische Kirche ist ökumenisch*, in: DERS., *Wege zur Einheit der Christen*, Freiburg i. Br. 2012, 621-634, 623.

die Kirchen ihre Trennungen im Glauben und im Leben überwinden können. Vor allem der anglikanische Missionsbischof Charles Brent hat in Edinburgh deshalb intensive Bemühungen um die Überwindung jener Differenzen in der Glaubenslehre und in der Theologie der Ordnung der Kirchen gefordert, die ihrer Einheit hinderlich im Wege stehen.

### 1.1 Missionarische Profilierung beim Zweiten Vatikanischen Konzil

Mit diesen als prophetisch zu qualifizierenden Einsichten ist der missionarische Auftrag der Kirche stets deutlicher zu einem wichtigen Thema auch auf der ökumenischen Traktandenliste geworden. Seit Edinburgh ist das Bewusstsein immer mehr gewachsen, dass die Missionsbewegung und die Ökumenische Bewegung unlösbar zusammengehören und dass sich Mission und Ökumene gegenseitig fordern und fördern, wie Kardinal Walter Kasper diesen Zusammenhang auf die evidente Kurzformel gebracht hat: »Eine missionarische Kirche muss auch eine ökumenische Kirche sein; eine ökumenisch engagierte Kirche ist die Voraussetzung für eine missionarische Kirche.«<sup>3</sup>

Angesichts der fundamentalen Krise, in die in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts der Missionsgedanke geraten war, ist es ein dringendes Gebot gewesen, dass sich auch das Zweite Vatikanische Konzil auf den theologisch indispensable missionarischen Auftrag der Kirche zurückbesonnen und in frischer Weise zur Evangelisierung ermutigt hat.<sup>4</sup> Das Missionsthema ist beim Konzil so omnipräsent gewesen, dass man mit dem damaligen Konzilsperitus Joseph Ratzinger urteilen muss, dass der eigentliche Gegensatz zu »konservativ« keineswegs »progressiv«, sondern »missionarisch« gewesen ist und das Konzil überhaupt den »Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung« markiert hat.<sup>5</sup> Die grundlegende Bedeutung des Missionsthemas auf dem Konzil zeigt sich vor allem darin, dass es sich in beinahe allen Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen zum missionarischen Auftrag der Kirche geäußert<sup>6</sup> und es im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* konzipiert verdichtet hat, das mit den programmatischen Sätzen beginnt: »Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ›das allumfassende Sakrament des Heils‹ sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden.«<sup>7</sup>

Die Mission der Kirche als des »umfassenden Sakraments des Heils« ist an die ganze Menschheit adressiert und zielt letztlich auf die Ermöglichung der Einheit der Menschheit. Dann jedoch stellt sich von selbst die bedrängende Frage, wie die Kirche Sakrament für die Einheit der ganzen Menschheit sein kann, wenn sie vor der Welt noch immer das peinliche Schauspiel ihrer eigenen Zerstrittenheit bietet. Von dieser Frage herausgefordert, hat sich das Konzil der Zusammengehörigkeit von missionarischer Sendung und ökumenischer Verantwortung gestellt. Denn die tiefste Motivation für die ökumenische Aufgabe hat das Konzil in der eschatologischen Dynamik der christlichen Mission erblickt. Indem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* in ihrem zweiten Kapitel die Kirche als Volk Gottes proklamiert wird, das sich zwischen »schon« und »noch nicht« auf der irdischen Pilgerschaft befindet, in der Geschichte unterwegs ist und seine missionarische

4 Vgl. Kurt Cardinal KOCH, Evangelisierung aus der »quellhaften Liebe« heraus, in: Mariano DELGADO/ Michael SIEVERNICH (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 355-372.

5 Joseph RATZINGER, Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: DERS., Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2012, 980-1002, 1001.

6 Vgl. Joseph RATZINGER, Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, in: DERS., Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2012, 919-951.  
7 *Ad gentes*, Nr. 1.

Sendung wahrnimmt, wird die Kirche selbst als eschatologische Bewegung verstanden. In diese Dynamik ist auch die Ökumenische Bewegung integriert; und in dieser ist sie mit der Missionsbewegung verbunden. Von daher erweisen sich Mission und Ökumene als die beiden grundlegenden Gestalten des eschatologischen Weges der Kirche.

## 1.2 Missionarischer Notenschlüssel des päpstlichen Magisteriums

Die unlösbare Verknüpfung von Mission und Ökumene ist auch von den Päpsten nach dem Konzil vor allem unter der Leitperspektive der Neu-Evangelisierung in bewundernswerter Kontinuität und Konsequenz hervorgehoben und gefördert worden.<sup>8</sup> Papst Paul VI. hat in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* in den Spaltungen in der Christenheit einen »so schwerwiegenden Umstand« wahrgenommen, »dass dadurch das Werk Christi selbst in Mitleidenschaft gezogen wird«, und er hat daraus den Schluss gezogen, dass das Schicksal der Evangelisierung »mit Bestimmtheit an das von der Kirche gebotene Zeugnis der Einheit« gebunden ist.<sup>9</sup>

Papst Johannes Paul II. hat in seinem langen Pontifikat eine umfassende Neu-Evangelisierung als pastoralen Weg der Kirche in die Zukunft angeregt und im ökumenischen Bemühen eine seiner pastoralen Prioritäten gesehen. Denn er ist überzeugt gewesen, dass die Spaltungen unter den Christen im Widerspruch zu jener Wahrheit stehen, die zu verbreiten sie beauftragt sind, und dass deshalb die Spaltungen das schwerste Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums darstellen. Denn sie verdunkeln die Botschaft der Liebe, »die Gott in Jesus Christus der ganzen Menschheit zugedacht hat, und diese Liebe behindern bedeutet eine Beleidigung für ihn und seinen Plan, alle in Christus zusammenzuführen«.<sup>10</sup>

Papst Benedikt XVI. hat während des Hundert-Jahr-Gedenkens der Ersten Weltmissionskonferenz im Jahre 2010 einen eigenen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung errichtet und dabei betont, dass diese Herausforderung die »universale Kirche auf den Plan« ruft und es erforderlich macht, »dass wir mit aller Kraft fortfahren, nach der vollen Einheit unter den Christen zu suchen«.<sup>11</sup> Denn die Einheit erweist sich als »ein bevorzugtes Mittel, gleichsam eine Voraussetzung, um denjenigen den Glauben immer glaubwürdiger verkünden zu können, die den Erlöser noch nicht kennen, oder die, obwohl sie die Verkündigung des Evangeliums empfangen haben, dieses kostbare Geschenk so gut wie vergessen haben«.<sup>12</sup>

Papst Franziskus hat in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* erneut betont, dass die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung sehr viel größer wäre, »wenn die Christen ihre Spaltungen überwinden würden«,<sup>13</sup> die der Verkündigung des Evangeliums Schaden zufügen: »Angesichts der Gewichtigkeit, die das Negativ-Zeugnis der Spaltung unter den Christen besonders in Asien und Afrika hat, wird die Suche nach Wegen der Einheit dringend.«<sup>14</sup> Auf diesem Hintergrund will der Papst zu »einer neuen Etappe der Evangelisierung« einladen.<sup>15</sup>

**8** Vgl. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE (ed.), *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939-2012*, Città del Vaticano 2012.

**9** PAUL VI., *Evangelii nuntiandi*, Nr. 77.

**10** JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 99.

**11** BENEDIKT XVI., Homilie in der Feier der ersten Vesper am Hochfest der Heiligen Petrus und Paulus am 28. Juni 2010.

**12** BENEDIKT XVI., Predigt in der Feier der Vesper zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen am 25. Januar 2013.

**13** FRANZISKUS, *Evangelii gaudium*, Nr. 244.

**14** Ebd., Nr. 246.

**15** Ebd., Nr. 1.

Die enge Verknüpfung von Evangelisierung und ökumenischer Suche nach der Wieder-  
gewinnung der Einheit der Kirche, die für die Ökumenische Bewegung als Missions-  
bewegung grundlegend ist, ist freilich so alt wie das Christentum selbst und geht bis in  
den Abendmahlssaal zurück. Damals hat Jesus in seinem Hohepriesterlichen Gebet um  
die Einheit seiner Jünger mit der besonderen Intention gebetet: »damit die Welt erkennt,  
dass du mich gesandt hast und die Menschen ebenso geliebt hast wie mich« (Joh 17, 23). Mit  
diesem Finalsatz in der Bitte des Herrn – »damit« – bringt der Evangelist Johannes zum  
Ausdruck, dass die Einheit unter den Jüngern kein Selbstzweck ist, sondern im Dienst einer  
überzeugenden Verkündigung des Evangeliums steht und die unerlässliche Voraussetzung  
für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft darstellt.

## 2 Universalität der kirchlichen Sendung

Die Verbindung von Mission und Ökumene hat ihren wesentlichen Grund in der universalen  
Ausrichtung der Sendung der Kirche, wie sie bereits im sogenannten Missionsbefehl des  
auferstandenen Christus aufscheint, der im Matthäusevangelium überliefert ist. Nach seiner  
Auferstehung ist Jesus in Galiläa auf dem Berg seinen Jüngern begegnet und hat zu ihnen  
gesagt: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern  
und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des  
Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe«  
(Mt 28, 18-20). In der emphatischen Hervorhebung »alle« wird sichtbar, dass die fundamen-  
tale Leitperspektive, die bereits den großen Missionsaufbruch der Kirche in ihren Anfängen  
charakterisiert hat, auf Universalität zielt, und zwar in einer dreifachen Sinnrichtung.

### 2.1 Universalität der Gesandten

Auf dem Berg sendet Jesus zwar zunächst seine Jünger; die prominente Verortung des  
Sendungsauftrags ganz am Ende des Matthäusevangeliums weist aber darauf hin, dass  
alle Getauften zum Zeugnis gesandt und berufen sind, als missionarische Zeugen zu leben  
und zu wirken. Dies kann aber nur in glaubwürdiger Weise vollzogen werden, wenn die  
Gesandten ihren Sendungsauftrag in Gemeinschaft und Einmütigkeit wahrnehmen und  
dabei jedes konfessionelle Konkurrenzdenken überwinden. Denn die missionarische  
Dynamik vermag nur dann Menschen zu überzeugen, wenn Christen in ökumenischer  
Gemeinschaft die Botschaft des Evangeliums als großartiges Geschenk, das ihnen anvertraut  
worden ist, freigebig weitergeben und dazu einladen, es zu empfangen, dass sie es aber in  
keiner Weise anderen Menschen aufdrängen. Christliche Mission ist kein Expansionsvor-  
haben, sondern ein durch und durch freiheitlicher Vorgang, der sich an die Freiheit anderer  
Menschen adressiert, ohne sie zu bedrängen.

Das innere Wesen der christlichen Mission lässt sich von daher am einfachsten mit einer  
Wahrheit des Volksmundes verdeutlichen, die besagt: »Wes das Herz voll ist, des geht der  
Mund über.« Diese Wahrheit kennen wir aus eigener Erfahrung: Wenn Menschen etwas  
sehr Schönes erlebt haben, wenn sie beispielsweise von bereichernden Ferien nach Hause  
gekommen sind, dann braucht man sie nicht erst aufzufordern oder ihnen gar zu befehlen,  
davon zu erzählen, was sie erlebt haben. Sie werden es vielmehr von sich aus tun. Manchmal  
sprudeln dann die Worte aus ihrem Mund, so dass sie uns Anteil an dem geben, was erfahren  
worden ist. »Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über«: Diese Wahrheit gilt erst recht  
für den christlichen Glauben. Nur wenn der Glaube das Herz der missionarischen Zeugen

erfüllt, fangen sie von selbst an, anderen Menschen das Evangelium zu verkünden. Der Auftrag zur Mission erweist sich deshalb nicht einfach als eine Pflicht, die Christen zu erfüllen haben, sondern als eine elementare Konsequenz, die sich aus dem Glauben von selbst ergibt, wie sie Papst Benedikt XVI. deutlich ausgesprochen hat: »Der Charakter der Mission ist nichts, was dem Glauben äußerlich hinzugefügt wäre, sondern die Dynamik des Glaubens selbst. Wer Jesus gesehen hat, wer ihm begegnet ist, der muss zu den Freunden eilen und ihnen sagen: ›Wir haben ihn gefunden, es ist Jesus, der für uns gekreuzigt worden ist.‹<sup>16</sup>

Wird christliche Mission in dieser Grundhaltung vollzogen, dann erweist sie sich als freiheitliche Einladung an die Freiheit anderer Menschen, Kommunikation aufzunehmen und in einen belebenden Dialog einzutreten. Dem Christlichen ist deshalb jede Form von Proselytismus zuwider. Mit diesem Stichwort ist ein Problem angesprochen, mit dem sich jede missionstheologische Reflexion beschäftigen muss, um die christliche Mission nicht mit einer schwerwiegenden Hypothek aus der Vergangenheit weiterhin zu belasten. Es ist kein Zufall, dass sich gerade die Ökumenische Bewegung dieser Hypothek bereits früh stellen musste und auch gestellt hat. Seit dem Studiendokument, das unter dem Titel *Christliches Zeugnis. Proselytismus und religiöse Freiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen* von der Vollversammlung dieses Rates in Neu Delhi im Jahre 1961 angenommen worden ist, werden in der ökumenischen Diskussion unter Proselytismus alle Vorkehrungen einer Religionsgemeinschaft verstanden, um jeden Preis und unter Anwendung aller irgendwie wirksamen Mittel neue Mitglieder zu gewinnen, weshalb im genannten Studien-Dokument geurteilt wird: »Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als echtes Zeugnis: er ist das Zerrbild des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verzerrt, wenn – heimlich oder offen – Überredungskünste, Bestechung, unerlaubter Druck oder Einschüchterung angewandt werden, um eine scheinbare Bekehrung zu erreichen.«<sup>17</sup>

Diese negative Konnotation, die in der Ökumenischen Bewegung wegleitend geworden ist, hat sich auch das Zweite Vatikanische Konzil angeeignet, indem es in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* jede Form von Proselytismus abgelehnt hat. Mit dieser Erklärung stand das Konzil freilich vor der keineswegs leichten Frage, wie der Missionsauftrag der Kirche mit dem Prinzip der Religionsfreiheit und der in ihm begründeten Ablehnung jeder Gestalt von Proselytismus vereinbart werden kann.<sup>18</sup> Um das drohende Missverständnis, mit der Erklärung über die Religionsfreiheit habe das Konzil auch das Ende der Missionstätigkeit der Kirche eingeläutet, abzuwehren, hat das Konzil unmissverständlich festgehalten: »Nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.«<sup>19</sup>

Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit verpflichtet somit in keiner Weise zum Verzicht auf das missionarische Zeugnis der Kirche für die Wahrheit des Glaubens; sie verpflichtet aber dazu, bei der missionarischen Wirksamkeit auf all jene Mittel zu verzichten, die der Frohen Botschaft Jesu Christi nicht entsprechen, und allein die Methoden des

<sup>16</sup> BENEDIKT XVI., *Lectio Divina* mit den Seminaristen beim Besuch des Päpstlichen Römischen Priesterseminars am 12. Februar 2010.

<sup>17</sup> Focko LÜPSEN (Hg.), *Neu-Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz von Neu Delhi 1961*, Witten 1962, 104-106.

<sup>18</sup> Vgl. Jean Jérôme HAMER / Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967. Vgl. ferner Francois-Xavier AMHERD / Mariano DELGADO / Salvatore LOIERO (Hg.), *50 Jahre / ans Dignitatis Humanae ... Tagungsband des 7. Freiburger Forums Weltkirche*, Freiburg/Schweiz 2017.

Evangeliums anzuwenden, die in der Verkündigung des Wortes und im Zeugnis des Lebens bis hin zum Blutzugnis bestehen. Die Konzilsklärung hat insofern wesentlich dazu beigetragen, die missionarische Wirksamkeit der Kirche wahrer und reiner werden zu lassen. In anderer Weise kann in der Tat im heutigen Lebenskontext, der von der Freiheitssehnsucht der Menschen geprägt ist, Mission nicht wahrgenommen werden, wie Papst Benedikt XVI. eindringlich betont hat: »Die Kirche betreibt keinen Proselytismus. Sie entwickelt sich vielmehr durch Anziehung. Wie Christus mit der Kraft seiner Liebe, die im Opfer am Kreuz gipfelt, alle an sich zieht, so erfüllt die Kirche ihre Sendung in dem Maß, in dem sie, mit Christus vereint, jedes Werk in geistlicher und konkreter Übereinstimmung mit der Liebe ihres Herrn erfüllt.«<sup>20</sup> Anziehende Evangelisierung ohne Proselytismus, aber in ökumenischer Gemeinschaft ist der Tatbeweis glaubwürdiger Mission.

## 2.2 Universalität der Adressaten der Mission

Die zweite Gestalt der Universalität der christlichen Mission bezieht sich auf ihre Adressaten und wird im Missionsbefehl mit der Richtung angegeben, in die der Imperativ »geht« weist, nämlich »zu allen Völkern«. Die Botschaft, die die Jünger Jesu allen Völkern auszurichten haben, geht in der Tat alle Menschen und alle Völker an. Die Mission kann folglich kein bloßes Anhängsel der Sendung der Kirche in der Welt sein und ist deshalb auch nicht in ihr Belieben gestellt. Sie betrifft vielmehr das Wesen der Kirche selbst und entscheidet letztlich über ihr Sein oder Nicht-Sein, wie dies der ehemalige Limburger Bischof Franz Kamphaus mit prägnanten Worten zum Ausdruck gebracht hat: »Das Christentum gibt es nur, weil es die Mission gibt; sonst wäre es beim Judentum geblieben.«<sup>21</sup> Während das Judentum keine Mission kennt, gehört sie im Christentum gleichsam zur Herzmitte der Kirche. Dies wird auch von jüdischer Seite bestätigt, wenn verschiedene orthodoxe Rabbiner in ihrem Dokument *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* das Christentum als von Gott gewollte »monotheistische Religion« ausdrücklich anerkennen und dessen besonderes Verdienst darin sehen, die »Nichtjuden zum Gott Israels« geführt zu haben.

Damit ist ein deutlicher Hinweis auf den Grund für die Universalität der Adressaten der kirchlichen Mission gegeben. Denn Gott, den die Christen bezeugen, ist nicht nur Gott der Christen, sondern Gott aller Menschen. Gott ist die universalste Wirklichkeit, die sich überhaupt denken lässt, nämlich die alles, was überhaupt ist, umgreifende und bestimmende Wirklichkeit, die die Christen im Apostolischen Credo als »Schöpfer des Himmels und der Erde« bekennen. In der christlichen Botschaft, die nicht einfach für einen bestimmten Kreis, sondern für alle Menschen bestimmt ist, ist es begründet, dass das Christentum ein ausgeprägtes Verständnis von Mission mit einer universalen Sinnrichtung aufweist, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris missio* herausgestellt hat: »Die Universalität des Heils bedeutet nicht, dass es nur jenen gilt, die ausdrücklich an Christus glauben und in die Kirche eingetreten sind. Wenn das Heil für alle ist, muss es allen zur

19 Dignitatis humanae, Nr. 14.

20 BENEDIKT XVI., Predigt in der Eucharistiefeier zur Eröffnung der V. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik auf dem Vorplatz des Nationalheiligtums in Aparecida am 13. Mai 2007.

21 Franz KAMPHAUS, Die Welt zusammenhalten. Reden gegen den Strom, Freiburg i. Br. 2008, 125.

Verfügung stehen.« Selbst im Blick auf die vielen Menschen, die unter soziokulturellen Bedingungen leben, die ihnen keine Möglichkeit geben, »die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschließen«, ist der Papst überzeugt, dass für sie »das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade« ist, die ihnen »in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt«. <sup>22</sup>

Für diese Universalität des Heils versteht sich die Kirche als Sakrament in der ganzen Welt. Dies vermag sie freilich nur zu sein, wenn im Mittelpunkt ihrer Mission die Verkündigung des lebendigen Gottes steht, der das Heil aller Menschen und der ganzen Welt will. Zumal in den säkularisierten Gesellschaften von heute gibt es für die Kirche keine wichtigere Aufgabe als die, in ökumenischer Gemeinschaft die Gegenwart Gottes und seines Heils zu verkünden. Die Kirche ist dabei überzeugt, dass diese Sendung den Menschen, ihrem Leben und ihrer Würde zugute kommt. Denn indem die Kirche den Menschen das Gottesgeheimnis als bergendes Obdach ihres Lebens nahezubringen versucht, versteht und bewährt sie sich als Anwalt der Würde des einzelnen Menschen wie der Einheit der ganzen Menschheit.

In der Überzeugung, dass das Ziel der ganzen Menschheit in ihrer Einigung mit Gott besteht, versteht sich die Kirche in ihrer Sendung als das öffentliche Zeichen für den universalen Heilswillen Gottes, als das wirksame Zeichen der Verschwisterung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander. Als sichtbare Darstellung des in Jesus Christus offenbarten »Für« Gottes in der Menschheit besteht die Mission der Kirche darin, sichtbar zu machen und zu verwirklichen, dass das Wesen des christlichen Glaubens die Vereinigung ist, genauer das »Wieder-Zusammen-Führen der verstreuten Glieder der Menschheit zu einem Leib«, und dass sein Zeichen das Pfingstwunder ist, das die Liebe Gottes wirkt, indem sie das Getrennte zur Einheit bringt: »Mission geschieht, um das Pfingstwunder zu vollenden, die Zerrissenheit, die den Körper der Menschheit spaltet, zu heilen und sie aus Babylon herauszuführen in die pfingstliche Wirklichkeit hinein. So wird in der Mission erst vollends sichtbar, was Kirche ist: Dienst am Geheimnis der Vereinigung, das Christus in seinem gekreuzigten Leib wirken wollte.« <sup>23</sup>

### 2.3 Universalität des Inhalts des Missionsbefehls

Damit dürfte vollends deutlich sein, dass der tiefste Grund der Universalität der christlichen Mission im Inhalt ihrer Botschaft liegt. Denn die Mission der Kirche geht von der absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens aus, da sie mit dem Bekenntnis zur Singularität und Heilsuniversalität der Person Jesus Christus unlösbar verbunden ist. Wie dieses christliche Glaubensbekenntnis in der heutigen Welt, die zunehmend multireligiös geworden ist, glaubwürdig bezeugt werden kann, dafür hat bereits der heilige Ambrosius, der große Bischof von Mailand, einen wichtigen Hinweis gegeben, wenn er das Heil darin identifiziert, dass wir Christen »Söhne des Friedens und der Liebe« geworden sind. <sup>24</sup> In der Tat: Nur

<sup>22</sup> JOHANNES Paul II., *Redemptoris missio*, Nr. 10.

<sup>23</sup> Joseph RATZINGER, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg i. Br. 2010, 280–307, 306–307.

<sup>24</sup> AMBROSIIUS, *Brief XVI an Irenäus*, 4.

<sup>25</sup> Joseph RATZINGER, *Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2012, 223–236, 225.

wenn der Gott der Liebe im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung steht und die Kirche als Stadt der Liebe in Erscheinung tritt, kann die Universalität des christlichen Heils in glaubwürdiger Weise bezeugt werden. Wenn die Mission der Kirche die Liebe Gottes in Wort und Tat verkündet und somit selbst Liebe ist, die sich anderen Menschen hingibt, wie Gott seinen eigenen Sohn hingegeben hat, kann sie immer nur in Liebe geschehen: »Mission ist nicht eine Art Eroberungsunternehmen, um sich andere einzuverleiben. Mission-Sendung ist in erster Linie Zeugnis für die Liebe Gottes, die in Christus erschienen ist.«<sup>25</sup>

Im Licht der personalen Liebe Gottes kann die Universalität des christlichen Glaubens nicht den Absolutheitsanspruch einer sachhaften, allein im Bereich der menschlichen Erkenntnis verorteten Wahrheit implizieren, über die wir verfügen und die wir gegenüber anderen Religionen geltend machen könnten. Sie ist vielmehr das Gegenteil von Polarisierung oder gar Ausgrenzung, von Selbstbehauptung und Intoleranz. Denn die Universalität der Wahrheit, die der christliche Glaube bezeugt, ist die Person Jesus Christus selbst, der von sich sagt: »Ich bin die Wahrheit«. Diese Wahrheit aber ist reine, universale, alle und alles einschließende und niemanden und nichts ausschließende personale Liebe, die in Jesus Christus erschienen ist.

Diese Liebe ist am deutlichsten am Kreuz Jesu Christi sichtbar geworden. Das Kreuz Jesu zeigt, dass Gott die Menschen so wichtig findet, dass er selbst um des Heils der Menschen willen Mensch geworden ist und gelitten hat. Am Kreuz erweist sich Jesus Christus gerade dadurch als der Gute Hirte, dass er selbst Lamm geworden ist, sich auf die Seite der Lämmer, der Getretenen und Geschlachteten gestellt, sein Leben für sie hingegeben und Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und zwischen den Menschen gestiftet hat. Denn das Kreuz Jesu enthält in keiner Weise Vergeltungsforderungen, wie wir dies mit menschlichen Augen vermuten würden, weil die äußerste Grausamkeit des Kreuzes – rein menschlich, beziehungsweise unmenschlich gesehen – Rache bis zum Letzten bedeuten müsste, damit die Welt wieder in Ordnung wäre. Entgegen dieser typisch menschlichen Reaktion hat Gott selbst aber am Kreuz aller Rache und Vergeltung ein unmissverständliches Ende gesetzt und seine grenzenlose Feindesliebe und Versöhnung praktiziert.

Das Kreuz Jesu Christi ist der große Versöhnungstag Gottes, der ständige und universale Yom Kippur, der alle Christen und alle Menschen in die Versöhnung ruft. Wie Christus am Kreuz die erbärmliche Gewalttat der Menschen gegen ihn in einen Akt der Hingabe für die Menschen, in einen Akt der Liebe, und zwar von innen her, umgewandelt hat, so sind Christen berufen und verpflichtet, aus dem Geist der Versöhnung zu leben und zu wirken, die Christus am Kreuz für die Menschheit und die ganze Welt erwirkt hat. Das Kreuz, das die innerste Mitte des christlichen Glaubens ist, steht von daher auch und gerade dem interreligiösen Dialog keineswegs im Weg; es weist vielmehr den entscheidenden Weg, dass sich vor allem Juden und Christen, aber auch Muslime und Bekenner anderer Religionen, in einer tiefen inneren Versöhnung einander gegenseitig annehmen und in ihrer gegenseitigen Versöhnung für die Welt zum Ferment des Friedens und der Einheit werden.

Auf dieses Bekenntnis zur Universalität der Wahrheit der in Jesus Christus erschienenen Liebe Gottes darf die Kirche auch im heutigen Konzert der Religionen prinzipiell nicht verzichten, wenn sie nicht nur ihren eigenen Glauben, sondern auch ihren Dienst an den Menschen nicht aufgeben will. Denn der undelegierbare Dienst des Christentums in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit besteht darin, auf Jesus Christus und die in ihm erschienene radikale und universale Liebe Gottes zu verweisen. Christen sind gerade auch dann dem interreligiösen Dialog verpflichtet, wenn sie Jesus Christus als den Guten Hirten und die an seinem Kreuz rein gewordene, universale und alle und alles einschließende Liebe verkünden.

Das Bekenntnis zur Universalität der Person Jesus Christus und zur absoluten Wahrheit des christlichen Glaubens an den Gott der Liebe ist gewiss ein hoher Anspruch, der nur dann zu überzeugen vermag, wenn seine Verkündigung auf jeden Anflug von Überheblichkeit verzichtet. Denn Christen, die sich zu der in Jesus Christus erfahrbar gewordenen Liebe Gottes bekennen, bezeugen diese Liebe stets in irdischen Gefäßen und oft genug schwachen Gestalten, die hinter diese Liebe zurückfallen. Zur christlichen Mission gehören deshalb elementar das Eingeständnis und das Bekenntnis, dass sie etwas bekennt, über das sie nicht verfügt und das sie nur in armseliger Weise bezeugen kann, indem sie von sich selbst weg weist und auf Christus und die in ihm erschienene radikale und universale Liebe Gottes hin weist – wie es bereits Johannes der Täufer getan hat: »Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft: Ebnet den Weg für den Herrn« (Joh 1, 23). Nur in dieser auf den kommenden Herrn vorausweisenden Grundhaltung des Johannes des Täufers lässt sich der spezifische und undelegierbare Anspruch des christlichen Glaubens auf universale Wahrheit auch heute glaubwürdig vertreten.

### 3 Notwendiger missionarischen Neuaufbruch

Das missionarische Zeugnis-Geben ist in erster Linie eine Frage der Liebe, die das kostbare Geschenk, das den Christen anvertraut ist, als ein Geschenk zum Weitergeben versteht und dazu einlädt, es zu empfangen. Wenn es sich so verhält, ist christliche Mission ein sehr persönliches Geschehen. Dann sind das entscheidende und beste Medium der Ausstrahlung des Evangeliums die Christen selbst, die ihren Glauben glaubwürdig leben und so dem Evangelium ein persönliches Gesicht geben. Wenn den Christen Christus wirklich als Licht der Welt einleuchtet, werden sie von selbst ausstrahlen, Christen und Christinnen mit Ausstrahlung sein, die gleichsam wie finnische Kerzen leben, die bekanntlich von innen nach außen brennen und so Licht geben. Ein missionarisches Christentum heute braucht vor allem getaufte Menschen, deren Herz von Gott geöffnet und deren Vernunft vom Licht Gottes so erleuchtet ist, dass ihr Herz die Herzen anderer berühren und ihre Vernunft zur Vernunft anderer sprechen können, und die sich deshalb bewusst sind, selbst »eine Mission« in Person zu sein.<sup>26</sup>

In diesem Sinn brauchen wir heute eine neue missionarische Initiative. Wenn die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* den 400. Jahrestag der Errichtung der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens *De Propaganda Fide*, des heutigen Dikasteriums für die Evangelisierung der Völker, als Anlass für eine Festschrift nimmt, dann stellt sich auch diese Zeitschrift bewusst in den Dienst eines neuen missionarischen Aufbruchs. Sie dokumentiert damit, dass sich christliche Mission nicht als Hindernis oder gar Gegensatz zum Religionsdialog erweist, sondern als Weg, christliche Glaubensüberzeugung und religiöse Freiheit redlich miteinander zu verbinden; und sie bezeugt, dass die Mission ein elementarer Identitätsvollzug der christlichen Kirche ist und bleibt. Dafür sei der Zeitschrift und besonders dem Schriftleiter, Professor Mariano Delgado, herzlich gedankt, verbunden mit besten Wünschen für das weitere Gedeihen der Zeitschrift, das sich gewiss einstellen wird, wenn sie in ökumenischem Geist der Rückbesinnung auf den missionarischen Auftrag der Christen und der Kirche verpflichtet bleibt, der im Zeugnis des Glaubens und der wahrhaft christlichen Freude liegt, die das Evangelium Jesu Christi schenkt. ◆

<sup>26</sup> George AUGUSTIN, Ich bin eine Mission. Schritte der Evangelisierung, Ostfildern 2018.

---

# Gehet hin in alle Welten ...

## Überlegungen zur Sendung aller Christgläubigen heute

von Roman A. Siebenrock

### Zusammenfassung

Eine Theologie der christlichen Mission heute ist als Theologie in den Zeichen der Zeit zu entwerfen. Auf der einen Seite ist zu fragen, welche Modelle von Mission aufgrund von geschichtlichen und kulturellen Transformationen im Licht des Evangeliums nicht mehr möglich sind. Auf der anderen Seite ist die Frage zu klären, was gewagt werden muss, damit die Gegenwart des Evangeliums in Zukunft mitten unter uns möglich wird. Vorliegender Aufsatz plädiert dafür, das Territorialprinzip, die gegenreformatorische Grundhaltung sowie den interreligiösen Vorbehalt und das Delegationsmodell für Expertisegruppen aufzugeben. Ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, nach dem die eine Sendung der Kirche allen Getauften aufgetragen ist, plädiere ich für eine Ausgangsnahme beim alltäglichen christlichen Zeugnis inmitten der jeweiligen Gesellschaften. Dabei steht die Einladung zur Zusammenarbeit am Reiche Gottes vor dem Werben für neue Kirchenmitglieder.

### Schlüsselbegriffe

- Mission
- Theologie in den Zeichen der Zeit
- Weltkirche
- Christusmystik

### Abstract

A contemporary theology of Christian mission will need to be conceived as theology embedded in the signs of the times. On the one hand, it is necessary to ask which models of mission are no longer an option in the light of the gospel because of historical and cultural transformations. On the other hand, one needs to clarify what must be dared so that the presence of the Gospel will be possible in our midst in the future. This essay advocates abandoning the territorial principle, the fundamental attitude of the counter-reformation, as well as inter-religious reservations and the delegation model for groups of experts. Proceeding from the Second Vatican Council, according to which the one mission of the Church is entrusted to all the baptized, I argue for starting from the everyday Christian witness in the midst of the respective societies. In doing so, the invitation to cooperate in the Kingdom of God takes precedence over the recruitment of new church members.

### Keywords

- Mission
- Theology embedded in the signs of the times
- Universal church
- Mysticism of Christ

### Sumario

Una teología de la misión cristiana hoy debe ser diseñada como una teología en los signos de los tiempos. Por un lado, es necesario preguntarse qué modelos de misión ya no son posibles a la luz del Evangelio debido a las transformaciones históricas y culturales. Por otro lado, es necesario aclarar lo que hay que atreverse a hacer para que la presencia del Evangelio sea posible entre nosotros en el futuro. Este ensayo aboga por abandonar el principio territorial, la actitud básica contrarreformista, así como la reserva interreligiosa y el modelo de delegación para los grupos de expertos. Partiendo del Concilio Vaticano II, según el cual la única misión de la Iglesia se confía a todos los bautizados, el texto aboga por un punto de partida en el testimonio cristiano cotidiano en medio de las respectivas sociedades. En este contexto, la invitación a trabajar juntos por el Reino de Dios tiene prioridad sobre el reclutamiento de nuevos miembros de la iglesia.

### Palabras clave

- Misión
- Teología de los Signos de los tiempos
- Iglesia universal
- Mística cristocéntrica

Eine »Theologie der christlichen Mission« ist heute nur möglich im Rahmen einer »Theologie in den Zeichen der Zeit«. Denn sie muss die radikale Transformation der kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen jeder möglichen »Inkulturation des Evangeliums« heute im Bewusstsein der eigenen Geschichte aus den Ursprüngen des christlichen Glaubens zu beantworten versuchen. Der Ursprung des christlichen Glaubens erwächst aber nicht aus historischer Vergewisserung, sondern aus einer Gegenwartserfahrung, die geschichtliche Erinnerung vergegenwärtigt. Der Ursprung des christlichen Glaubens liegt in einer Mystik, die durch eine gefährliche Erinnerung geformt wird. Ihre ursprüngliche Fassung hat sie in dem Bekenntnis erhalten: »Der Gekreuzigte lebt!« Diese Theologie, die immer neu sich auf den Weg nach Emmaus begibt, muss sich als Lernprozess in der Schule des immer neuen Evangeliums verstehen, dessen tradierende Aneignung für morgen das neue Pfingsten der Kirche, das Zweite Vatikanische Konzil, in grundsätzlichen Optionen vermessen hat.

Die Bezeichnung »Lernprozess« ist dabei umfassend zu verstehen. Nach innen und nach außen wird Mission als Wahrnehmung und Teilhabe an der Gestaltwerdung des Reiches Gottes zu buchstabieren sein. Dabei sind auch jene, denen das Evangelium in besonderer Weise anvertraut worden ist, Lernende, weil nicht selten der Geist in jenen eine Erkenntnis Christi erweckt, mit denen wir auf dem Weg sind.<sup>1</sup> Getragen weiß sich diese Lernschule von jener Parusie Christi, die täglich neu geschieht und uns zur Mitarbeit auffordert.<sup>2</sup> Dazu seien hier einige Leitorientierungen vorgelegt und ein wenig entfaltet.<sup>3</sup> Nicht nur wegen des Anlasses ist es nicht nebensächlich, sich auf die Gründungsbulle der *Propaganda Fide, Inscrutabili Divinae Providentiae Arcano*, zu beziehen. Dadurch werden Kontinuität und Wandel des Missionsverständnisses bewusst.<sup>4</sup> Weil Gott das Heil der Welt durch das Opfer seines einzigen Sohnes gewirkt hat, bleibt es unabdingbare Pflicht der Glaubenden aller Zeiten, die Seelen zu Christus zu führen. Die Bulle ist ein eminentes Zeugnis einer Institution mit einem Bewusstsein für globale Verantwortung. Zwei Zielgruppen dieser neuen Institution werden ausdrücklich genannt: Jene, die zum Protestantismus abgefallen waren, und jene, die die katholische Kirche noch nicht kennen. Der Stil dieser »Propaganda« wird mit dem biblischen Bild vom guten Hirten umschrieben. Dieses Bild kann die Kritik Ezechiels an den schlechten Hirten Israels aufgreifen (Ez 34,2). Weil diese Institution so spät gegründet worden ist, konnte es zur aktuellen Lage kommen. Sie wird der Pflichtverletzung der Hirten zugeschrieben. Die prekäre Situation der Kirche ist also zu einem guten Teil selbstverschuldet. Mission war also schon damals *das* Mittel der Reform und Selbsterneuerung der Kirche. Dabei müsste die Kultur des guten Hirtens nicht neu erfunden werden. Es genügt, sich der hervorragenden Beispiele der Vergangenheit zu erinnern. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient heute, dass die Bulle an zentraler Stelle die einzigartige

1 Diese Idee sehe ich besonders bei Madeleine DELBRÉL grundgelegt bei Madeleine DELBRÉL grundgelegt (Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen, Einsiedeln 1975). Johannes Paul II. hat diese Option der Kirche am Beginn des 3. Jahrtausends ins Gedächtnis geschrieben, damit Mission und Dialog nicht auseinandergerissen werden: »Denn nicht selten erweckt der Geist Gottes, der »weht, wo er will« (Joh 3,8), in der allgemeinen menschlichen Erfahrung trotz ihrer vielen Widersprüchlichkeiten Zeichen seiner Gegenwart, die selbst den Jüngern Christi helfen, die Botschaft, deren Überbringer sie sind, vollkommener zu verstehen« (Novo

millenio ineunte. Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit PAPST JOHANNES PAUL II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 vom 6. Januar 2001. Hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2001, Nr. 56).

2 Zwei theologische Grundimpulse prägen diesen Entwurf. Zum einen gehe ich von der inkarnatorisch geprägten ekklesiologischen Bestimmung von J. A. MÖHLER aus, derzufolge die Kirche der »fortwährend erscheinende, stets sich

erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben« ist (Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften [1832]. Hg. von Josef Rupert GEISELMANN, Darmstadt 1958, 388, §36). Zum anderen lese ich den programmatischen Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* von ihrer ekklesiologischen Leitformel her, die nicht immer als Orientierung für die Grundaussagen der Konstitution gewürdigt wird: »Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus

Liebe Christi als Kenosis allen Christgläubigen als Vorbild vor Augen stellt. Besonders sollen sich davon die Bischöfe inspirieren lassen, die dem Beispiel des Petrus folgend die verlorenen Schafe zur wahren Herde Christi zurückführen müssen. Wozu könnte diese Bulle, die von stark gegenreformatorischem Willen geprägt wird, noch heute inspirieren?

## 1 Kirche und Christgläubige sind ihrem Wesen nach missionarisch (AG 2)

Christsein bezeichnet nicht ein Privileg, sondern bedeutet, in eine Sendung hineingenommen und deshalb selbst mit dieser Sendung betraut zu sein. Die exemplarische Ursendung ist die Sendung des Wortes Gottes, das in der Person Jesu Christi eschatologisch unüberbietbar Fleisch geworden ist (Joh 1,14).<sup>5</sup> Die Sendung Jesu Christi ist aber durch eine doppelte »Freiheitszumutung« charakterisiert. Zum einen hat dieses Wort nichts Schriftliches aus »eigener Hand« hinterlassen, sondern hat sich so radikal ausgesetzt und dahingegeben, dass allein in der Erinnerung und der schriftlichen Fassung der späteren Generationen die Gestalt Jesu in Worten und Taten (DuV 2) erinnert werden kann. Zum anderen ist die Sendung Jesu Christi eine solche, die ohne die Menschen, das heißt ohne die freie Zustimmung der Menschen, im Ursprung die Mariens, nicht möglich ist und niemals möglich gewesen wäre. Eine doppelte »Freisetzung« zeichnet also die Sendung des fleischgewordenen Wortes aus: im Ursprung und in ihrer Kontinuität in der Geschichte gewinnt diese restlose Hingabe allein durch die zustimmende Annahme der Menschen geschichtliche Gestalt und Kontinuität. Aus dieser »doppelten Freisetzung« wird christliche Mystik. Damit korrespondiert sie jenem Phänomen, das Paulus »Kenosis« (Phil 2,7) nennt und das jene Allmacht der Liebe charakterisiert, die ohne Angst um sich selbst sich ganz zu geben vermag. Ohne diese kenotische Grundstruktur der Sendung Christi in eine zeitgemäße Gestalt zu übersetzen, scheint mir christliche Verkündigung keine Zukunft mehr zu haben, weil es immer die Mitte einer christlichen Sendung sein wird, Jesus Christus und seinem Evangelium in der Geschichte zeichenhaft in Wort und Geste eine ausdrückliche Gegenwart zu ermöglichen. Kirche ist, damit das Versprechen neuen und vollendeten Lebens des Heiligen Israels in Jesus Christus in der Geschichte als Hoffnung wider aller Hoffnung gegenwärtig bleibt. Jede Vergegenwärtigung aber muss das Risiko eingehen, sich selbst auszusetzen. Unter diesen Voraussetzungen kann gesagt werden: Kirche ist kulturelles Gedächtnis<sup>6</sup> des Evangeliums Jesu Christi. Weil Christsein Teilhabe am Sein und an der

geehrt, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist« (GS 1).

**3** Siehe vom Autor dieses Beitrags: Mission als Lernprozess der bleibenden Neuheit des Evangeliums Christi. Eine systematische Perspektive aus der Perspektive einer »Theologie in den Zeichen der Zeit«, in: Klara CSISZAR/Martin HOCHHOLZER/Markus LUBER/Hubertus SCHÖNE-MANN (Hg.), Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017, 37-57.

**4** Zur Gesamtsicht: Jonathan AUERBACH/Russ CASTRONOVO (Hg.), The Oxford Handbook of Propaganda Studies, Oxford 2013. Eine Übersetzung und kritische Kommentierung bieten in diesem Band Maria T. PRENDERGAST und Thomas A. PRENDERGAST, The Invention of Propaganda. A Critical Commentary on and Translation of Inscrutabili Divinae Providentiae Arcano, in: ebd., 19-27.

**5** Siehe Kapitel 1 von *Ad gentes* (2-9). Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden, dass diese Sendung des Wortes in Christus in den vorausgehenden Ausgängen des Wortes in der Thora und bei Propheten wurzelt und daher diese nicht hinter sich lässt, sondern als bleibenden »Wahrheitsraum« voraussetzt. Vgl. Frank CRÜSEMANN, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Göttingen 2011.

**6** Jan ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2013.

Sendung Jesu Christi ist, kann die Kirche als Gemeinschaft aller Glaubenden als Grundsakrament beschrieben werden (LG 1). In dieser Bestimmung wird Auftrag und Maßstab der Kritik in einem sichtbar. Weil Kirche aber diese Vergegenwärtigung immer nur in einer soteriologischen Differenz, also »schattenhaft, aber getreu« (LG 8) zu vollziehen vermag, kann die Präsenz Jesu Christi nicht auf Christentum und Kirche beschränkt werden. Der Geist geht allem Tun und Handeln der Kirche voraus. Diese Kraft Gottes, von der Jesus selbst erfüllt war, ging aber auch schon dem Handeln Jesu selbst, wie es im Evangelium erzählt wird, »voraus«.

In seiner Kirche aus Juden und Heiden wird die Sendung Jesu zu den verlorenen Kindern Israels (Mt 15,24) auf alle Menschen geweitet. Wenn die Erzählung von der kanaänischen Frau prinzipiell gelesen wird, dann kann ein weiterer, für das hier vorgelegte Missionsverständnis zentraler Aspekt ausgemacht werden: Schon die Sendung Jesu war in ihrer konkreten Ausformung von einem Lernprozess geprägt, weil seine Sendung nicht nur im Ursprung, sondern auch in der geschichtlichen Ausformung ohne die Menschen nicht möglich war. Gottes heilswirksamer Dialog ist kein Monolog und kein Marionettenspiel, sondern ein dramatisches Geschehen, weil die Menschen als freie Mitspieler prinzipiell anerkannt und ernst genommen werden.<sup>7</sup> Dadurch aber wird eine neue Form der Gemeinschaftsbildung möglich, die nicht auf Abstammung und Herrschaft, sondern auf einer Freiheit basiert, die in der Liebe geformt wird, einer vorausgehenden radikalen Hingabe und einer dadurch getragenen »antwortenden Mitliebe«.<sup>8</sup>

Unter diesen Voraussetzungen kann nun gesagt werden: »Christliche Mission« bzw. »christliche Sendung« bezeichnet nicht nur den für alle Christgläubigen verbindlichen Auftrag, das neue Leben mit Jesus Christus nach dem Evangelium mit allen zu teilen, sondern auch die Zumutung, im Zeichen seiner kenotischen Hingabe eine Form menschlicher Gemeinschaft zu errichten, die sich nicht entgegensetzt,<sup>9</sup> sondern es immer neu wagt, nur mit den anderen zu leben und zu glauben.<sup>10</sup> Christliche Sendung oder Mission ist das Wagnis einer liebenden Antwort auf die uns vorausgehende Liebe Gottes in Jesus Christus zu allen Menschen, die allein darin real wird, dass die empfangende Liebe mit prinzipiell allen geteilt wird.<sup>11</sup> Denn die darin wirkende lebenspendende Kraft ist bereits ausgegossen über alles Fleisch. Dadurch aber kommt auf eine besondere Weise das Ziel der Geschichte in der Geschichte selbst zum Ausdruck; nämlich sakramental, zeichenhaft und daher immer schattenhaft und trotz alledem hoffentlich immer auch getreu.

## 2 Zur Grundstruktur christ-katholischer Sendung in der Geschichte

Von Anfang an, soweit wir geschichtlichen Einblick gewinnen können, wird um die konkrete Gestalt dieser Sendung im Leben der Glaubenden gerungen. Weil Jesus Christus sich ganz dem Gedächtnis seiner JüngerInnen anvertraut und darin auch ausgeliefert hat, begann das

<sup>7</sup> Karl RAHNER, Theos im Neuen Testament. Sämtliche Werke 4, Freiburg/Basel/Wien 1997, 346-403, 372-374.

<sup>8</sup> Als das »sakramentale Zeichen« dieser neuen Gemeinschaft hat das Evangelium nach Johannes die Fußwaschung in die christliche Erinnerung eingetragen (Joh 13,1-20). Duns Scotus sprach von »condiligentes/Mitliebende«. Vgl. Thomas

MÖLLENBECK, Zur Frage »Kann man Gott über alles lieben?« bei Johannes Duns Scotus, in: Winfried ROHR (Hg.), Liebe – Eine Tugend? Zur Bedeutung des Rückgriffs auf den Caritas-Begriff, Heidelberg 2017, 209-233.

<sup>9</sup> Henri DE LUBAC, Glauben aus der Liebe. Catholicisme, Einsiedeln <sup>3</sup>1992, 263.

<sup>10</sup> Michel DE CERTEAU, Glaubens-Schwachheit, hg. von Luce GIARD, Stuttgart 2009.

Christentum mit nichts Vollendetem. Vielfalt ist daher sein bezeichnendes Merkmal. Das anzuerkennende Lob der Vielfalt in unterschiedlichen Perspektiven der Zeugnisse, die sich schon im Kanon der Heiligen Schrift finden, sollte indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass die christliche Sendung nicht in einen heterogenen Pluralismus zerfällt, sondern von einer grundlegenden Struktur geprägt wird, die mit den vier Grundvollzügen und den vier Kennzeichen der Kirche entfaltet werden kann. Die vier Grundvollzüge der Kirche (Martyria, Liturgia, Diakonia und Koinonia) sollen hier deshalb auf ihre Konvergenz auf die Kennzeichen der Kirche hin (eine, heilig, katholisch, apostolisch) ausgelegt werden, weil in der innovativen Neuauslegung dieser Bestimmungen jede künftige Mission ihre Gestalt gewinnen wird.

Das Zeugnis (Martyria) als umfassendes Lebenszeugnis und ausdrückliche Verkündigung ist deshalb die Matrix aller Vollzüge, weil es in den anderen Grundvollzügen und Kennzeichen mitausbuchstabiert wird und immer als Kriterium der Reform und Erneuerung fungiert.<sup>12</sup> Die Kirche in ihrer sakramentalen Grundstruktur ist dadurch gekennzeichnet, dass sie wünscht, dass in der Begegnung mit ihr das Antlitz Jesu Christi aufscheine (LG 1). Der arme und einfache Jesus Christus wird so zum Kriterium der Erneuerung und der wahren Kirche Jesu Christi (LG 8). Das Kennzeichen »apostolisch« weist auf jene »Freisetzung durch Auslieferung Christi« hin, so dass uns die geschichtlich-historische Gestalt Jesu Christi nur im vielfältigen Zeugnis der apostolischen Überlieferung tradiert ist. Diese Apostolizität bedeutet aber nicht, dass die geschichtliche Überlieferung als historische Erinnerung allein die Gegenwart Christi verbürgt. Christentum ist keine historisch-geschichtliche Erinnerung. Vielmehr verweist das apostolische Zeugnis selbst auf die reale Gegenwart des Herrn, die als »mystisch« bezeichnet werden muss. Paulus fasst diese Erfahrung in das Zeugnis: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Seine Erfahrung sieht er jedoch nicht als exkludierendes Privileg an, sondern als mögliche Erfahrung aller Getauften, wie er es in seinem Evangelium im Auftrag des Herrn bis an die Grenzen der damaligen Welt verkündet. Die Taufe ist nach ihm das sakramental-wirksame Zeichen dieser allen möglichen Mystik: »Wisst ihr denn nicht, dass wir, die wir auf Christus Jesu getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden ja mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in der Wirklichkeit des neuen Lebens wandeln« (Röm 6,3-4). Christsein bedeutet die Verlängerung und die Auslegung des Lebens Jesu Christi.<sup>13</sup> Daher besteht Christsein nicht nur darin, sein Leben in den Mysterien des Lebens Jesu auszulegen, sondern es vom Evangelium selbst schreiben zu lassen. Deshalb ermutigt uns das apostolische Zeugnis dazu, die in der Taufe verbindlich zugesagte Gegenwart des Herrn zu erkunden. Dann aber schreibt sich in das christliche Zeugnis verbindlich und täglich neu der Ruf in die Umkehr ein (Mk 1,1). Insofern im christlichen Zeugnis das Wunder der apostolischen Überlieferung, nämlich die ursprüngliche Selbstausslieferung Jesu Christi an die Jünger\*innen konstitutiv mit überliefert wird, öffnet die Apostolizität des Zeugnisses

**11** Deshalb sehe ich in der »Contemplatio de Amore« der Exerzitien des Ignatius von Loyola eine tragende Orientierung für den Habitus, der die christliche Sendung durchdringen sollte. Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen, in: DERS., Deutsche Werkausgabe. Bd. II.: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, hg. von Peter KNAUR, Würzburg 1998, 83-269, Nr. 230-237.

**12** *Ad gentes* setzt mit dem Zeugnis der Christgläubigen das konkrete missionarische Handeln an (AG 11).

**13** Karl RAHNER, *De Gratia Christi*. Sämtliche Werke 5, 1-2. Freiburg/Basel/Wien 2015-2017, 237-1361, 304.

unsere Aufmerksamkeit immer auf die neue Weise der Gegenwart des Herrn. Christentum ist adventlich, das heißt auf die Ankunft Christi heute und morgen ausgerichtet. Deshalb gilt es das anvertraute Evangelium nicht nur zu bewahren, sondern in einer »Unterscheidung der Geister« auch zu entdecken. Es gibt in der Tradition auch *das* Neue, das alte Traditionen in ihrer historischen Relativität entzaubert und daher zu verabschieden anheimgibt. Wie schon bei der ersten grundsätzlichen Frage des frühen Christentums, die im sogenannten Apostelkonzil verhandelt wurde (Apg 15,1-35), kein klärendes Wort Jesus zuhanden war und deshalb die versammelten Verantwortungsträger im Geist entscheiden mussten, so lassen sich in der Geschichte und besonders heute die anstehenden Fragen nicht syllogistisch oder mit historischer Rückbindung lösen. Es gibt eine unableitbare Verantwortung *coram Deo*, die daraus erwächst, dass bezeugt wird, dass der eine Geist alle durchdringt und Gott an ungewohnten Orten Zeichen und Wunder wirkt (Apg 15,7-8.12).

Das christliche Zeugnis richtet sich an der Thoraregel Jesu aus (Mk 12,29-31; par. Mt 22,27-40; Lk 10,27-28). Auch wenn die Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe nicht aufgelöst werden kann, scheint es mir sinnvoll zu sein, der Gottesliebe eine gewisse Priorität einzuräumen, die sich im christlichen Glauben als Liebe zum konkreten Jesus auszeitigt. Eine solche Priorisierung hat der heilige Benedikt in seiner Regel dadurch gekennzeichnet, dass er festhielt: »Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden/Ergo nihil operi Dei praeponatur« (43,3). »Liturgie« meint in unserem Zusammenhang nicht nur den Gottesdienst der Kirche, sondern umfasst auch das persönliche Gebet und alle Formen der ausdrücklich gewollten Kommunikation mit dem trinitarischen Gott und deshalb auch die Kultivierung des Sonntags als christliche Form der Sabbathheiligung.<sup>14</sup> Was diese Vorzugsregel meint, kann mit einer historischen Erinnerung verdeutlicht werden. Wie würde unsere christliche Geschichte erinnert werden, wenn die Getauften nicht mit den Mächtigen kooperiert hätten, sondern den Befehl zu schießen oder Transporte nach Auschwitz mit dem Gebet verweigert hätten?<sup>15</sup> Natürlich ist beten nicht immer sinnvoll, aber das Gebet ist und bleibt das Herz des gewaltfreien Widerstandes. Die Passion Christi wird nach den Evangelien vom Beten Jesu gerahmt. Da Jesus Christus in Übereinstimmung mit der Thora die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst als Weg des Evangeliums favorisiert hat, gibt es kein christliches Leben, weder individuell noch sozial, ohne »Diakonie«, ohne Dienst am Leben der anderen; und zwar ohne Einschränkung. Die christliche Caritas fragt nicht nach dem Gesangbuch oder nach anderen Bedingungen. Sie dient ohne vorgängige Bedingung.<sup>16</sup> Weil Überzeugungen immer auch an ihren Früchten erkannt werden, ist die selbstlose Diakonie *das* Erkennungszeichen einer christlichen Gemeinschaft.

Deshalb muss das Kennzeichen »sancta« davon geprägt sein. Traditionell wird dieses Kennzeichen als »Teilhabe am Heiligen« oder als »Teilhabe an der Eucharistie« ausgelegt.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Dass diese Bevorzugung selbstverständlich dem Dienst am Menschen dient und durch diesen Dienst in allen Not-Fällen unterbrochen werden muss, ist nach der Weisung Jesu selbstverständlich. Der Sabbat ist für den Menschen da (Mk 2,27), sowie: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer (Mt 9,13).

<sup>15</sup> Bernhard Lichtenberg von der Hedwig-Kathedrale in Berlin wurde 1941 verhaftet und starb 1943 an seinen Torturen in Haft und KZ. Er hatte unter anderem dazu aufgefordert, für die Juden zu beten und der Propaganda des NS-Regimes nicht zu glauben, sondern dem Beispiel Jesu zu folgen.

<sup>16</sup> Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) gibt keine Identitätsangabe über die Person, die unter die Räuber gefallen ist. Sie kehrt auch die Eingangsfrage um. Der Nächste ist jene Person, der ich zum Nächsten geworden bin oder werden soll.

Das bedeutet, dass mit dem Attribut »sancta« nur die oben erläuterte mystische Einheit mit Jesus Christus, dem Heiligen Gottes (Mk 1,24), gemeint sein kann. Insofern nach dem johanneischen Schrifttum die »Liebe« nicht nur das einzige Gebot des Herrn darstellt (Joh 13,34), sondern die Liebe zu denen, die mir zu Nächsten werden, auch das Kennzeichen der Gottesliebe darstellt, ist das Gebot der Liebe nicht moralischer Auftrag, sondern der zu bevorzugende mystische Weg.<sup>18</sup> Weil indes in der Begegnung mit dem Evangelium immer die Begegnung mit Jesus Christus selbst geschieht, wird in diese christologisch gedeutete Mitte des Heiligen immer die Umkehr und Erneuerung eingetragen. »Sancta« ist daher ein passives Attribut, nicht Selbstbesitz, sondern Gabe und Auftrag. Wenn die Vollkommenheit der Glaubenden (Mt 5,48) in der Barmherzigkeit real wird (Lk 6,36), dann darf »das Heilige« nicht als Absonderung ausgelegt werden, sondern als sich selbst verschwendender Dienst. Heiligkeit wird nicht erfahren als sakrales Opfer oder sakrale Exklusion,<sup>19</sup> sondern als »das sich selbst verschenkende Gute«.<sup>20</sup>

In den Grundvollzügen und Kennzeichen spielt die Einheit der Glaubenden eine sehr bedeutende Rolle. Mit »una«, »catholica« und »koinonia« wird sie dreimal genannt. Ich möchte sagen, sie wird beschworen, weil sie offensichtlich immer als prekär anzusehen war. Schon die sogenannte »Urkirche« war keineswegs »ein Herz und eine Seele« (Apg 4,32). Ringen, Streit und Spaltungen gab es von Anfang an. Die Apostelgeschichte bezeugt dies indirekt durch den Hinweis, dass sich Paulus und andere Verantwortliche getrennt hätten. Deshalb ist dieses Kennzeichen mehr Auftrag und kontrafaktische Hoffnung denn empirisch erkennbare Wirklichkeit. Nach dem Evangelium hat Jesus darum seinen Vater im Gebet gebeten (Joh 17,21). Nichts bestätigt deutlicher als dieses Gebet Jesu diese Einschätzung. Gerade in dieser Prekarität gewinnen diese drei Bestimmungen ihre dynamische Herausforderung. Wenn alle drei Bestimmungen in ihrer Konvergenz gelesen werden, dann könnte gesagt werden: Einheit kann nicht Einheitlichkeit bedeuten und darf nicht zuerst als Ergebnis klugen politischen Handelns gelesen werden, sondern als Vergegenwärtigung der »Koinonia Gottes«, der liebenden und daher freien und festen Einheit von Personen, die in der wechselseitigen Hingabe nur sind, weil ein einzigartig eines »Wir« ist. Das Kennzeichen »katholisch« hält gegen alle Selbstabschließung und Identitätsbildung gegen die anderen fest, dass sich christliche Gemeinschaft nach de Lubac nicht entgegensetzen darf und wir mit de Certeau nicht ohne die anderen glauben können. Die Grenzen katholischer Kirchen und Gemeinschaften sind immer osmotisch. Eine solche unmögliche Institutionalität zu leben und zu gestalten, scheint in der Geschichte faktisch unmöglich zu sein. Immer ist die Kirche in Verlegenheit und in Bedrängnis. Diese Grundsituation zu verdrängen oder institutionell nicht ernst zu nehmen, bezeichnet ihre Versuchung und eigentliche Sünde: »societas in se incurvata«. Damit wird auch der zentrale Grund genannt, warum die Kirche und alle ihre Einrichtungen und Sakramente zu jenem Äon gehören,

**17** Siehe die bis heute hilfreiche Darlegung von Yves CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: Johannes FEINER / Magnus LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/1: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Einsiedeln 1972, 357-399.

**18** Es ist für mich deshalb kein Zufall, dass jene Therese von Lisieux zur Patronin der Mission erhoben wurde, die in der Dunkelheit des Glaubens die Liebe als ihre Berufung erfuhr. Vgl. THERESE VON LISIEUX, *Selbstbiographische Schriften*. Freiburg <sup>19</sup>2003, 199-201.

**19** In der Aufnahme der Kulturtheorie René Girards hat Raymund Schwager die Frage nach Gewalt und Abschluss in den Mittelpunkt der Erlösungslehre gestellt. Vgl. Raymund

SCHWAGER, *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge*. Gesammelte Schriften IV, hg. von Józef NIEWIADOMSKI, Freiburg/Basel/Wien 2015.

**20** Klaus KREMER, *Bonum est diffusivum sui*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum II, in: *Principat*, Bd. 36 *Wissenschaften, Technik. Philosophie*. 2. Teilband: *Philosophie*, hg. von Wolfgang HAASE, Berlin 1987, 994-1032.

der vergeht (LG 48). Die Kirche ist Mittel, nicht Ziel. Mit ihr zu fühlen, bedeutet nie, sie zu bestätigen, denn niemand, der dem Evangelium Jesu Christi folgt, kann die Kirche, wie sie nun einmal ist, einfach bestätigen, auch wenn sie zutiefst bejaht wird, weil ohne sie es keine Gegenwart des Evangeliums geben könnte. Mit der Kirche zu fühlen, ist etwas anderes als »Parteigängertum«. <sup>21</sup> Sie in ihrer Schwäche und damit notwendigen Reformbereitschaft anzunehmen und mitzutragen, kann einzig und allein Indiz wahrer Kirchlichkeit sein. Weil Katholizität eine Zumutung bedeutet, kann sie nur im Geist einer einzigartigen Verbindung von »Widerstand und Ergebung« gelebt werden.

### 3 Ein neues Pfingsten der Kirche. Die bleibenden Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für die christliche Mission

Eine christliche Theologie der Mission fragt in den Zeichen der Zeit aus der Erinnerung der eigenen Geschichte nach der Matrix einer Realisierung der christlichen Sendung, die sich immer in dogmatischen Grundentscheidungen und praktischen Maximen ausdrückt. Dabei kann eine systematische Überlegung nicht als Blaupause für eine konkrete Praxis fungieren, sondern nur erinnernd ins Bewusstsein heben, was bereits gelebt worden ist. Insofern leistet die systematische Theologie einen unverzichtbaren, aber immer auch relativen Beitrag zur Wahrung des kulturellen Gedächtnisses. Die konkrete Praxis behält ihre eigene Würde und lässt sich nicht als Anwendung systematischer Theologie verstehen. Zunächst soll in der Aufarbeitung einer prekären Geschichte gefragt werden, welche Möglichkeiten, die früher das Missionsverständnis geprägt haben, nicht mehr gegeben sind, sowohl kulturell und historisch als auch theologisch. Dann sollen in Rezeption der Grundvollzüge und Kennzeichen einige Optionen entfaltet werden, die künftige Mission prägen sollten.

#### 3.1 Was geht zu Ende und was ist bereits am Kommen?

Zu Ende geht in einer globalisierten Welt das Territorialprinzip. Zum einen geht zu Ende die Vorstellung der Mission als Abenteuer der Verkündigung des Evangeliums in fernen Landen, in die aufgebrochen wird, ohne die Absicht zurückzukehren. Das Leben des Steyler Chinamissionars Josef Freinademetz (1852-1908) aus Südtirol war davon noch geprägt. Zum anderen wird es die grundsätzliche Trennung zwischen christianisierten Ländern und Missionsländern nicht mehr geben. »Mission« ist immer und überall. <sup>22</sup> Deshalb vollzieht sich heute Mission als Austausch in der einen Weltkirche inmitten der einen Weltgesellschaft. <sup>23</sup> Damit ist aber die Herausforderung, sich in andere Welten hineinnehmen zu lassen, nicht zu Ende. »Die anderen Welten« sind nicht territorial getrennt, sondern durch soziale Markierungen und Marginalisierungen gekennzeichnet. Es wird Menschen auch in Zukunft brauchen, die sich in diese marginalisierten Lebensräume hineinrufen lassen.

<sup>21</sup> »Aber es kann auch der Akt eines Mannes sein, der alles glaubt, weil er nichts glaubt, und bereit ist, zu bekennen, was immer seine kirchliche, d. h. seine politische Partei von ihm verlangt. Es gibt in Italien und England zu viele hohe Geistliche, die meinen, glauben sei ebenso leicht, wie gehorchen – d. h. sie

sprechen, als wüßten sie nicht, was ein Glaubensakt ist. Ein Deutscher, der zögert, kann mehr echten Glaubensgeist haben als ein Italiener, der alles hinunterschluckt«. John H. NEWMAN, Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens, übersetzt von Maria Knoepfler, Mainz 1957, 567.

<sup>22</sup> Die Antwort von Emmanuel Kardinal Suhard (1847-1949) auf die Analyse, dass das Christentum in Frankreich zu einem guten Teil bereits »exkulturiert« sei, war das Signal für diese Veränderung; »Mission de Paris« bzw. »Mission de France« (1941). Das von und dem dann gegebenen Signal »Frankreich als

Zu Ende geht eine Mission im Schatten der europäischen Weltaneignung, in Handel und Kolonialismus. Auch wenn mit der Errichtung der *Propaganda Fide* (1622) die Kirche versuchte, sich aus den Fahrwassern der Kolonialmächte zu befreien, um das Evangelium nicht mit europäischen Interessen aller Art zu sehr vermengen zu lassen, vollzog sich die traditionelle europäische Mission aller Konfessionen immer im Horizont europäischer Interessenpolitik, sowohl im 16. und 17. Jahrhundert als auch vor allem im 19. Jahrhundert in Afrika. Diese Verwicklung hat bis heute eine negative Wirkungsgeschichte, weil in vielen deutschsprachigen Diskursen das Wort »Mission« als »Buh-Wort« fungiert, was dem englischen »mission« nicht anhaftet. Zu dieser Seite gehörte aber auch eine Privilegierung der christlichen Mission und eine Unterdrückung anderer Traditionen, vor allem der indigenen Traditionen. Insofern »Mission« immer öffentlich ist, bedarf es auch künftig einer gewissen Sicherheit durch eine politische Rahmenordnung. Das Konzil hat sich in dieser Hinsicht für die Orientierung an der Religionsfreiheit und den Menschenrechten entschieden. Deshalb können Christgläubige nur für ihre Rechte eintreten, wenn sie sich für die Rechte der anderen ebenso oder sogar zuerst einsetzen. »Religionsfreiheit« in der Achtung vor der Würde und Freiheit aller Menschen ist bereits zum Markenzeichen christlicher Mission geworden.<sup>24</sup>

Zu Ende gegangen ist die konfessionalistische Konkurrenz noch nicht, aber die künftige Sendung der Christgläubigen wird ökumenisch und interreligiös sein. Zum nicht immer leichten Erbe der europäischen Mission der Neuzeit gehört, dass dadurch die europäischen Kirchenspaltungen globalisiert worden sind und bis heute die konfessionell geprägte Konkurrenz prägen, auch wenn sich die traditionellen Muster in den Kirchen des Südens aufzulösen beginnen. »Ohne Feindbilder glauben zu lernen«, ist eine elementare Bestimmung dessen, was es verdient, »katholisch« genannt zu werden. Dazu gehört immer wieder an erster Stelle die Überwindung und anhaltende Aufarbeitung des traditionellen Antijudaismus. Diese »Ur-Spaltung« im Christentum ist für mich deshalb eine »Urkatastrophe«, weil darin zum ersten Mal das Evangelium gegen andere verkündet und vollzogen worden ist. *Nostra aetate* bleibt wegweisend, weil die Erklärung den Antijudaismus als Indiz für allen Rassismus gesehen hat und die Kirche auf den Widerstand gegen alle Menschenverachtung verpflichtet hat. Deshalb gehört der interreligiöse Dialog zur Selbstbestimmung einer christlichen Mission der Zukunft. *Nostra aetate* (2) hat den Habitus, also die Grundhaltung beschrieben, mit der wir den anderen begegnen, ohne das Evangelium Jesu Christi zu verraten. Wenn wir anderen mit Hochachtung und Respekt begegnen, wenn wir in aller unübersehbaren Differenz zu eigenen Überzeugungen das Wahre und Heilige bei ihnen suchen und achten, dann legen wir Zeugnis vom Licht Christi dadurch ab, dass wir die geistlichen und sozialen Werte der anderen suchen, achten und fördern. In der Begegnung mit unzähligen Menschen hat Jesus in erstaunlicher Selbstrücknahme den Glauben anerkannt und gefördert, den er ange-troffen hat. Die genannte Haltung ist also jenem Wort Gottes ähnlich, das sich leer machte und die Gottheit nicht als Raum ansah, also nicht als Privatbesitz (Phil 2,7-8). Die Einheit der Kirche bleibt Ziel der Mission. Mit Herrschaftskategorien wird sie nicht Wirklichkeit werden. Vielleicht lässt sie sich als Netzwerk denken, das in versöhnter Verschiedenheit auch

Missionsland« waren hierfür das entscheidende Signal. Die programmatische Schrift *La France, pays de mission* wurde zum Beststeller (deutsch: Yvan DANIEL / Henri GODIN, Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950).

**23** So die These einer Mission »cum gentibus et inter gentes« von Jonathan Y. TAN, *Christian Mission among the Peoples of Asia*. Maryknoll/New York 2014.

**24** Siehe dazu die Erklärung und Initiative »Mission – Respekt« (<https://missionrespekt.de>).

den anderen ein Beispiel vorzuleben vermag, das in Solidarität mit allen Menschen sich als Katalysator der Einheit des ganzen Menschengeschlechtes (LG 1) zu verstehen vermag.

Zu Ende geht ein Missionsverständnis, das die Aufgabe an bestimmte Gruppen delegierte und sich selbst davon suspendieren zu können meinte. Diese Haltung traf gewiss nicht auf jene vielen Menschen zu, die MissionarInnen im Gebet und finanziell unterstützten. Künftig aber wird »Mission« integraler Bestandteil jeden Lebens sein, das seine Taufgnade zu realisieren sucht. Christlich glaubt nur, wer die empfangene Gabe teilt. Dennoch, so meine ich, wird es immer wieder Pionierexistenzen geben, die von einem unableitbaren und nicht vorhersehbaren Charisma dazu gedrängt werden, neue Wege zu gehen. Abenteuer und Ver-rückte Gottes wird es hoffentlich auch künftig geben, Menschen also, die an die Grenzen gehen.

### **3.2 Dogmatische Prinzipien christlicher Sendung für morgen**

Die christliche Grundstimmung in der Folge des spätaugustinischen Heilspessimismus war die Heilssangst. Aus diesem Grunde war die Mission tief geprägt durch eine Heilssorge, die faktisch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes an den Grenzen kirchlichen, das heißt menschlichen Könnens und Wollens enden ließ. Die Notwendigkeit zur Taufe mit allen ihren Seltsamkeiten war in einer Zeit, in der die augustinische »massa damnata« eine reale Möglichkeit darstellte, eine grundlegende Motivation und Handlungsanweisung. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seinem grundlegenden Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes (SC 5; LG 16; GS 22; AG 7) diese Gestimmtheit christlichen Handelns zutiefst geändert. Das Hauptmotiv christlicher Sendung ist nicht mehr die Rettung vor der Hölle, sondern der Ruf, das Reich Gottes unter uns als Ziel der Geschichte immer konkreter Gestalt werden zu lassen. Auch wenn dieser Ruf zur Mitarbeit am Reich Gottes von außen bisweilen wie eine Sisyphusarbeit aussieht, wird er durch das Versprechen Jesu getragen, immer mit auf dem Weg zu sein (Mt 28,20). Ohne dieses Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes, der in Jesus Christus sich bereits unwiderruflich gegen alle Todesmächte in unsere Geschichte eingeschrieben hat, wäre auch die Anerkennung der Religionsfreiheit und die dialogische Form der Mission nicht möglich. Deshalb wird die Kirche sich selbst nicht mehr als »Imperium« verstehen, sondern als Mysterium, als Zeichen der heilswirksamen Gegenwart Gottes in unserer Geschichte. Wenn sie dann wie Salz und Sauerteig zu wirken vermag, dann muss sie sich auch nicht mehr vom Terror der Statistik lähmen lassen. Sie mag dann heute einer Gruppe gleichen, auf die viele unter den Normen der sogenannten Moderne einen Abgesang anstimmen. Es liegt nicht an uns, sondern am Herrn der Geschichte, wenn diese Gruppe einmal als Vortrupp der Zukunft in Erinnerung geblieben sein wird.

## **4 Theologie und Kirche auf dem Weg nach Emmaus: Mission als Lernprozess auf dem Weg mit den unerwarteten Dritten**

Die Geschichte vom Gang nach Emmaus ist mir als typologische Erzählung von Theologie und Kirche immer wichtiger geworden.<sup>25</sup> Drei Aspekte aus diesem Evangelium scheinen mir für dieses Thema von besonderer Bedeutung zu sein. Die Jünger wenden sich vom Ort des Unglücks ab und kommen dennoch von ihrer Geschichte nicht los. Biographie in allen ihren Dimensionen ist der Wurzelboden von Theologie und Glaube, und deshalb ist im Anfang eine nicht hintergehbare Vielzahl von Zeugnissen zu entdecken. Ihre Babel wird durch einen Dritten unterbrochen – und sie lassen sich unterbrechen. Sie schließen sich nicht ab, sondern nehmen den Fremden in ihre Weggemeinschaft auf. Dann schütten sie ihm ihr Herz aus, und

er kommt zu der entscheidenden Diagnose, sie seien Unvernünftige und Langsame im Herzen. Das Problem der beiden sei Unvernunft und Herzensträgheit. Diese Diagnose stellt der Dritte, weil sie von der Osternachricht der Frauen nicht nur so gehört hätten. Sie seien außer sich geraten, wörtlich »in Ekstase versetzt« worden. Aber sie haben dies als »Frauengeschwätz« abgetan. Dann wollten sie ihn nicht gehen lassen: »Bleibe bei uns«. Gastfreundschaft ändert ihren Selbsteinschluss, weil dann der Gast zum Gastgeber wird und das Brot auf einzigartige Weise bricht und sich selbst gibt. An dieser Geste eines einzigartigen Sichgebens erkennen sie ihn nun: »und sie sahen ihn nicht mehr«. Erkenntnis und Entzug werden eins.

Einige Aspekte dieser typologischen Geschichte für das Christwerden seien abschließend für unser Thema hervorgehoben. Mission beginnt mit Umkehr. Zunächst kehren sich die Jünger von Jerusalem fort. Nach der Begegnung mit dem Fremden kehren sie nach Jerusalem zurück, und dann beginnt der Weg der Kirche in die Welt. Mission beginnt daher immer mit Selbstevangelisierung in Weggemeinschaft mit einem unbekanntem Dritten. Unterbrechung und »außer sich geraten« kennzeichnen die Anfänge missionarischer Existenz. Hat es auch heute eine Bedeutung, dass Frauen die Jünger und Apostel in »Ekstase« versetzt haben, also sie aus der Façon gebracht haben? Mission beginnt mit Erzählen und Zuhören, mit Weggemeinschaft und Gastfreundschaft, also mit einer Begegnung, die frei von Herrschaft aller Art sein sollte. Erkenntnis und Entzug gehören zusammen. Wir haben nicht Christus, das Evangelium oder Gott. Wir sollten uns vielmehr in Dienst nehmen lassen. Es besteht immer die Gefahr, das Evangelium für sich zu instrumentalisieren, in meist frommer Absicht. Deshalb beginnt das Gericht immer am Hause Gottes (1 Petr 4,17). Wir erleben und erleiden es als Gestaltwandel einer epochalen Gestalt von Kirche.

Aber ein Letztes ist noch im Nachgang dieser Geschichte in kritische Erinnerung gebracht. Trotz alledem musste Jesus noch am Himmelfahrtstag den politischen Vorstellungen seiner Jünger entgegentreten (Apg 1,7). Politische Phantasien gepaart mit Machtvorstellungen erweisen sich als erschreckend resistent gegenüber der Botschaft vom leidenden Messias. Die Missionsgeschichte kann davon viel erzählen. Deshalb dürfte für die künftige Mission die realpolitische Gewaltlosigkeit der Verkündigung eine kaum zu überschätzende Bedeutung haben. Gewalt ist kein Name Gottes. Ohne eine gewisse Macht und eine angemessene politische Rechtsordnung jedoch wäre die Verkündigung des Evangeliums dem bloßen Martyrium ausgeliefert. Deshalb wird es Aufgabe der christlichen Mission immer auch sein, für eine gerechte und solidarische Weltgemeinschaft einzutreten, in der immer mehr Menschen erfahren dürfen, was die Hoffnung der Bibel zuinnerst kennzeichnet: Friede und Gerechtigkeit küssen sich (Ps 85,9). Mir scheint aber, dass in den Nachhaltigkeitszielen der UNO für die Agenda 2030 eine säkulare Indizierung dessen, was mögliche Gegenwart des Reiches Gottes unter uns bedeuten könnte, vorliegt. Nicht als ob es erreicht werden müsste. Vielmehr zeigt es die Richtung eines Ringens und eines Einsatzes an, in den sich eine christliche Mission durchaus einbringen könnte, vielleicht sogar müsste. ◆

25 Siehe vom Autor dieses Beitrags: ... auf dem Weg nach Emmaus. Theologische Schulung secundum/post Vaticanum II, in: Michaela QUAST-NEULINGER / Christian BAUER / Margot ECKHOLT / Franz GMAINER-PRANZL (Hg.), Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt, Freiburg/Basel/Wien 2022, 369-391.

---

# Sind wir in Europa noch eine missionarische Kirche?

von Hans Waldenfels SJ

## Zusammenfassung

Der Beitrag beginnt mit einem Rückblick auf das programmatische Apostolische Schreiben von Papst Franziskus *Evangelii gaudium* und seinen Aufruf zur Verbreitung des Evangeliums. Es folgt eine Überlegung zur Rolle der Maria von Magdala als Erstzeugin der Auferstehung Jesu und die Entwicklung des Apostelbegriffs. Diese verdient stärkere Beachtung bei der Beschäftigung mit dem vierten Attribut der Kirche im Credo von Nikaia. Im Zeichen der paulinischen Aufforderung »Lösch den Geist nicht aus!« stellt sich dann die Frage nach der missionarischen Kirche im zentraleuropäischen Raum. Hier zeigt sich, dass die Kirche sich zurzeit eher aus dem öffentlichen Raum zurückzieht und sich vorrangig mit der Verwaltung der Mängel beschäftigt. Es gibt aber nach wie vor Impulse, die nur umzusetzen wären. Entscheidend ist, dass die Kirche ihre spirituelle Kraft wiedergewinnt und sie dabei die Unterscheidung der Geister nicht vergisst. Hier werden gerade die Hirten der Kirche ihre Haltung überprüfen müssen.

## Schlüsselbegriffe

- Propaganda Fide
- Apostelamt
- Strukturreform der Kirche
- Spiritualität
- Unterscheidung der Geister

## Abstract

The article starts with a review of Pope Francis' programmatic Apostolic letter *Evangelii gaudium* and his urgent call to spread the Gospel. This is followed by a consideration of the role of Mary of Magdala as the first witness to Jesus' resurrection and by the development of the concept of apostle. The latter deserves more attention when treating the 4th attribute of the Church in the Nicene Creed. Under the banner of the Pauline exhortation »Do not quench the Spirit« we are facing the question: Are we still a missionary Church in Central Europe? Here it becomes apparent that the Church is currently more in a process of withdrawal from the public sphere and primarily occupied with the administration of deficiencies. However, there are still impulses which could be implemented. Most decisive is for the Church to regain its spiritual power and not to forget the discernment of spirits. It is here that the shepherds of the Church will have to scrutinize their attitude.

## Keywords

- Propaganda Fide
- Apostleship
- Structural reform of the Church
- Spirituality
- Discernment of spirits

## Sumario

El artículo comienza con una revisión de la programática Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco y su llamado a difundir el Evangelio. A continuación, se reflexiona sobre el papel de María de Magdala como primera testigo de la resurrección de Jesús y el desarrollo del concepto de apóstol. Esto merece más atención al tratar el cuarto atributo de la Iglesia en el Credo de Nicaia. La cuestión de la Iglesia misionera en Europa Central se plantea entonces en el contexto de la exhortación paulina »No apagar el Espíritu«. Aquí se pone de manifiesto que actualmente la Iglesia se retira más bien de la esfera pública y se ocupa principalmente de la administración de las deficiencias. Sin embargo, todavía hay impulsos que deberían realizarse. Es crucial que la Iglesia recupere su fuerza espiritual y que no olvide el discernimiento de espíritus. Aquí, los pastores de la Iglesia en particular tendrán que revisar su actitud.

## Palabras clave

- Propaganda Fide
- Ministerio de los apóstoles
- Reforma estructural de la Iglesia
- Espiritualidad
- Discernimiento de los espíritus

**G**ewiss ist es sinnvoll, im Jahr 2022 der von Papst Gregor XV. 1622 gegründeten Kongregation für die Verbreitung des Glaubens zu gedenken und ihrer Entwicklung und ihrer Bedeutung in den vergangenen 400 Jahren nachzugehen. Das macht umso mehr Sinn, als es dem jetzigen Papst Franziskus ein Herzensanliegen ist, den missionarischen Impuls der Kirche mit Nachdruck zu fördern. Hier aber habe ich im Hinblick auf die zentraleuropäische Kirche meine Fragen. Ich frage: Wie missionarisch ist die Kirche noch? Doch beginnen wir mit einem Blick in die Programmschrift, die Papst Franziskus zu Beginn seines Pontifikats veröffentlicht hat.

## 1 *Evangelii gaudium*

In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013, Nr. 24 schreibt der Papst:<sup>1</sup>

Die Kirche »im Aufbruch« ist die Gemeinschaft der missionarischen Jünger, die die Initiative ergreifen, die sich einbringen, die begleiten, die Frucht bringen und feiern. »Primerear – die Initiative ergreifen«: Entschuldigt diesen Neologismus! Die evangelisierende Gemeinde spürt, dass der Herr die Initiative ergriffen hat, ihr in der Liebe zuvorgekommen ist (vgl. 1 Joh 4,10), und deshalb weiß sie voranzugehen, versteht sie, furchtlos die Initiative zu ergreifen, auf die anderen zuzugehen, die Fernen zu suchen und zu den Wegkreuzungen zu gelangen, um die Ausgeschlossenen einzuladen. Sie empfindet einen unerschöpflichen Wunsch, Barmherzigkeit anzubieten – eine Frucht der eigenen Erfahrung der unendlichen Barmherzigkeit des himmlischen Vaters und ihrer Tragweite. Wagen wir ein wenig mehr, die Initiative zu ergreifen! Als Folge weiß die Kirche sich »einzubringen«. Jesus hat seinen Jüngern die Füße gewaschen. Der Herr bringt sich ein und bezieht die Seinen ein, indem er vor den anderen niederkniet, um sie zu waschen. Aber dann sagt er zu den Jüngern: »Selig seid ihr, wenn ihr das wisst und danach handelt« (Joh 13,17). Die evangelisierende Gemeinde stellt sich durch Werke und Gesten in das Alltagsleben der anderen, verkürzt die Distanzen, erniedrigt sich nötigenfalls bis zur Demütigung und nimmt das menschliche Leben an, indem sie im Volk mit dem leidenden Leib Christi in Berührung kommt. So haben die Evangelisierenden den »Geruch der Schafe«, und diese hören auf ihre Stimme. Die evangelisierende Gemeinde stellt sich also darauf ein, zu »begleiten«. Sie begleitet die Menschheit in all ihren Vorgängen, so hart und langwierig sie auch sein mögen. Sie kennt das lange Warten und die apostolische Ausdauer. Die Evangelisierung hat viel Geduld und vermeidet, die Grenzen nicht zu berücksichtigen. In der Treue zur Gabe des Herrn weiß sie auch »Frucht zu bringen«. Die evangelisierende Gemeinde achtet immer auf die Früchte, denn der Herr will, dass sie fruchtbar ist. Sie nimmt sich des Weizens an und verliert aufgrund des Unkrauts nicht ihren Frieden. Wenn der Sämann inmitten des Weizens das Unkraut aufkeimen sieht, reagiert er nicht mit Gejammer und Panik. Er findet den Weg, um dafür zu sorgen, dass das Wort Gottes in einer konkreten Situation Gestalt annimmt und Früchte neuen Lebens trägt, auch wenn diese scheinbar unvollkommen und unvollendet sind. Der Jünger

<sup>1</sup> Vgl. Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 115-140.

weiß sein ganzes Leben hinzugeben und es als Zeugnis für Jesus Christus aufs Spiel zu setzen bis hin zum Martyrium, doch sein Traum ist nicht, Feinde gegen sich anzusammeln, sondern vielmehr, dass das Wort Gottes aufgenommen werde und seine befreiende und erneuernde Kraft offenbare. Und schließlich versteht die fröhliche evangelisierende Gemeinde immer zu »feiern«. Jeden kleinen Sieg, jeden Schritt vorwärts in der Evangelisierung preist und feiert sie. Die freudige Evangelisierung wird zur Schönheit in der Liturgie inmitten der täglichen Anforderung, das Gute zu fördern. Die Kirche evangelisiert und evangelisiert sich selber mit der Schönheit der Liturgie, die auch Feier der missionarischen Tätigkeit und Quelle eines erneuerten Impulses zur Selbsthingabe ist. (Nr. 24)

Papst Franziskus will offene Kirchen:

Die Kirche ist berufen, immer das offene Haus des Vaters zu sein. Eines der konkreten Zeichen dieser Öffnung ist es, überall Kirchen mit offenen Türen zu haben. So stößt einer, wenn er einer Eingebung des Geistes folgen will und näherkommt, weil er Gott sucht, nicht auf die Kälte einer verschlossenen Tür. Doch es gibt noch andere Türen, die ebenfalls nicht geschlossen werden dürfen. Alle können in irgendeiner Weise am kirchlichen Leben teilnehmen, alle können zur Gemeinschaft gehören, und auch die Türen der Sakramente dürften nicht aus irgendeinem beliebigen Grund geschlossen werden. Das gilt vor allem, wenn es sich um jenes Sakrament handelt, das »die Tür« ist: die Taufe. Die Eucharistie ist, obwohl sie die Fülle des sakramentalen Lebens darstellt, nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen. Diese Überzeugungen haben auch pastorale Konsequenzen, und wir sind berufen, sie mit Besonnenheit und Wagemut in Betracht zu ziehen. Häufig verhalten wir uns wie Kontrolleure der Gnade und nicht wie ihre Förderer. Doch die Kirche ist keine Zollstation, sie ist das Vaterhaus, wo Platz ist für jeden mit seinem mühevollen Leben. (Nr. 47)

Franziskus träumt von einer radikalen  
Neuausrichtung der Strukturen:

Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des »Aufbruchs« versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet. Wie Johannes Paul II. zu den Bischöfen Ozeaniens sagte, muss »jede Erneuerung in der Kirche [...] auf die Mission abzielen, um nicht einer Art kirchlicher Introversion zu verfallen.« (Nr.27)

2 Vgl. zum Folgenden Hans WALDENFELS, Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit, Kevelaer 2019, 41-44 und 210.

Franziskus geht es um einen Neuaufbruch aller Gläubigen:

Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Ich wiederhole hier für die ganze Kirche, was ich viele Male den Priestern und Laien von Buenos Aires gesagt habe: Mir ist eine »verbeulte« Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: »Gebt ihr ihnen zu essen!« (Mk 6,37).(Nr. 49)

Es lohnt sich, auf das zu achten, was Papst Franziskus in seinem Schreiben einmal über die Fähigkeit der Laien, aber dann besonders auch über die besonderen Fähigkeiten der Frauen geschrieben hat (Nr. 102-104). Den Beitrag der Frauen nennt er »unentbehrlich« für die Gesellschaft. Er lobt ihr »Feingefühl«, ihre »Intuition und gewisse charakteristische Fähigkeiten, die gewöhnlich typischer für die Frauen sind als für die Männer«. Als Beispiel nennt er »die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen, die sich speziell, wenn auch nicht ausschließlich, in der Mutterschaft ausdrückt«. Es ist nicht zu übersehen, dass der Papst den heute bei uns viel diskutierten Fragen nach der Rolle der Frau in der Liturgie der Kirche in diesem Schreiben eher negativ gegenübersteht.

## **2 Maria von Magdala, die »Apostolin der Apostel«<sup>2</sup>**

Viel zu wenig beachtet wird, dass im Juni 2016 der Gedenktag der Maria von Magdala am 22. Juni durch ein Dekret der vatikanischen Gottesdienstkongregation zu einem Apostelfest hochgestuft wurde. Damit hat die bereits in der Väterzeit einsetzende Einreihung der Maria von Magdala unter die Apostel liturgisch Anerkennung gefunden. Mit dem Titel einer »apostola apostolorum«, »Apostolin der Apostel«, wird Bezug genommen auf zwei biblische Stellen. So heißt es am Ende des Markusevangeliums: »Als aber Jesus auferstanden war früh am ersten Tag der Woche, erschien er zuerst Maria Magdalena, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte.« (Mk 16,10) Ausführlicher beschreibt das Johannesevangelium 20,11-18 die Begegnung Jesu mit Maria von Magdala: Sie sucht weinend den Toten, trifft vermeintlich einen Gärtner, der sie beim Namen ruft, und an der Stimme erkennt sie den lebendigen Jesus. Je nach der Übersetzung sucht die Frau ihn festzuhalten oder zu berühren. Doch der Herr sendet sie: »Geh zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.« (Joh 20,17) Mit dieser Sendung ergibt sich ein erweiterter Apostelbegriff. Und das Erstaunliche ist, dass am Anfang der Verkündigung eine Frau steht.

---

Eine zweite Erweiterung des Apostelbegriffs ergibt sich im Blick auf Paulus. Er nennt sich selbst einen Apostel (vgl. Röm 1,1; 1 und 2 Kor 11 u. ö.).

Leider wird die Entwicklung des Apostelbegriffs in der Theologie viel zu wenig beachtet. Würde das geschehen, hätte das nicht zuletzt im katholischen Bereich starke Konsequenzen für das Verständnis des Apostels, aber auch für das Papsttum und ganz allgemein für die missionarische Sendung der Kirche.

Wir sind immer noch gewohnt, von den »zwölf Aposteln« zu sprechen, die Jesus im Blick auf die zwölf Stämme Israels in seinen besonderen Dienst gerufen hat. Dabei sind zwei Dinge zu beachten. Die Jüngergemeinschaft wählte bekanntlich unter der Leitung des Petrus nach der Auferstehung Jesu Matthias als Ersatz für den Verräter Judas, so dass die Zwölfzahl der Apostel wiederhergestellt wurde (vgl. Apg 1,15-26). Doch gleichfalls in frühbiblischer Zeit beanspruchte, wie schon gesagt, Paulus, zum Apostel Jesu Christi berufen zu sein.

Das hatte seine Folgen für die römische Liturgie. Im lange Zeit in der römisch-katholischen Kirche allein verwendeten Hochgebet der Eucharistiefeier werden jeweils in einem Block vor und nach der sogenannten Wandlung, der Rezitation der eucharistischen Einsetzungsworte, Heilige angerufen: im ersten Block, beginnend mit Maria, inzwischen dann Joseph, gefolgt von zwölf Aposteln, an deren Spitze Petrus und Paulus und weitere Heilige Roms. Hier fehlt Matthias. Sein Name erscheint im zweiten Heiligenblock, der mit Johannes dem Täufer beginnt; ihm folgen Stephanus, Matthias, Barnabas und eine Reihe von Märtyrerinnen. Das beweist, dass die Frömmigkeit der Kirche sehr früh andere Wege ging als die Theologie.

Der Apostelbegriff erweiterte sich, man kann auch sagen; er aktualisierte sich, indem nach denen gefragt wurde, die aktuell in aller Welt für die Verkündigung der frohen Botschaft, also für die *Missio* der Kirche, eintraten. Hier nimmt es nicht Wunder, dass auch Maria von Magdala als erste Zeugin wahrgenommen wurde, die dem lebendigen Herrn begegnete und von ihm den Auftrag erhielt, von ihm als dem Lebendigen zu sprechen.

Heute sprechen wir von Bonifatius als dem ersten Apostel Deutschlands, von Petrus Canisius als dem zweiten Apostel der Deutschen nach der Reformation, seit Johannes Paul II. von Kyrill und Method als Patronen Europas. Die Liste derer, die als Apostel und Patrone der Mission angesprochen werden, ist lang. Franz Xaver ist dann zu nennen, aber auch die kleine Therese von Lisieux. Sie alle stehen schützend und einladend für den uns allen aufgegebenen Sendungsauftrag der Jesusjüngerschaft.

### 3 »Lösch den Geist nicht aus!«

Hier möchte ich mit einer persönlichen Erinnerung beginnen. Ich bin 1940 zur ersten heiligen Kommunion gegangen. Im Oktober desselben Jahres wurden wir aus mehreren Essener Pfarreien von Weihbischof Dr. Wilhelm Stockums (1877-1956) gefirmt. Es gab zwei Firmpaten, einen mit Namen »Theodor« für die Jungens und eine Frau für die Mädchen. Theodor legte die Hand auf unsere Schulter, und der Bischof firmte uns Jungens auf den Namen »Theodor«. Die Predigt des Bischofs hatte zum Thema das Wort des Paulus aus dem 1. Brief an die Thessalonicher 5,19: »Lösch den Geist nicht aus!« Mein Vater hat mir

3 Vgl. Hans WALDENFELS, *Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistesvergessenheit in Kirche und Gesellschaft*, Paderborn 2008.

den Spruch in seiner schönen Schrift auf das Gedenkbildchen der Firmung geschrieben, so dass der Spruch mich durch mein ganzes Leben begleitet hat. So ist er auch zu einem Titel eines meiner Bücher geworden.<sup>3</sup>

Im Kapitel 1: Abbruch oder Aufbruch? geht es um das Thema, das sich uns heute aufs Neue stellt: Leben wir im zentraleuropäischen Raum in einer Kirche, die mehr vom Abbruch oder doch vom Aufbruch bestimmt ist? Sind wir noch eine missionarische Kirche, oder haben wir nicht angesichts der vielen Probleme, die sich uns in der Gesellschaft, aber gerade auch in den Kirchen stellen, den Auftrag längst hinter uns gelassen?

#### 4 Abbruch

Tatsächlich werden vielerorts katholische wie evangelische Kirchen, die seit Jahrzehnten das Bild eines Ortes oder Ortsteils bestimmten, einfach abgerissen. Andere Kirchenräume werden umgewidmet zu Wohnungen oder anderen Zwecken zugeführt. Selbst Kirchenfremde reagieren oft mit Unverständnis und Trauer.

Nicht weniger wichtig sind die strukturellen Veränderungen, die sowohl in den Kirchengemeinden als auch in den Ordensgemeinschaften vorgenommen werden. Ich erläutere es an Vorgängen, die man in Deutschland leicht erkennen kann. So wird in den Diözesen vielfach die mittlere Ebene der Dekanate aufgehoben, und aus früheren Pfarreien wird eine Großpfarre gebildet, die unter Umständen mehrere frühere Pfarrkirchen noch als Gottesdienststätten beibehält. Ähnlich ist es mit den Orden. Zum einen gibt es Frauenorden, die aufgrund mangelnden Nachwuchses aussterben. Bei den Männerorden werden frühere Provinzen zu einer einzigen Provinz zusammengelegt. Ein gutes Beispiel ist der Jesuitenorden in Zentraleuropa. Als ich 1951 in die Niederdeutsche Provinz mit Sitz in Köln eintrat, gab es in Deutschland drei Provinzen, in der Volkssprache als West-, Süd- und Ostprovinz bezeichnet. Hinzukamen Provinzen in Österreich und der Schweiz. Diese fünf Provinzen bildeten eine Assistenz. Ähnlich wie bei den Diözesen aus Dekanaten Pfarreien geworden sind, ist aus den genannten Provinzen inzwischen zusammen mit Litauen eine Zentraleuropäische Jesuitenprovinz mit Sitz in München geworden, die zahlenmäßig kleiner ist als die Niederdeutsche bzw. Westprovinz zur Zeit meines Eintritts. Bei all dem verdient die Altersstruktur eine eigene Betrachtung.

Dass sich die angedeutete Entwicklung auf das Berufsbild der Seelsorger auswirken muss, ist nachzuvollziehen. Auch wenn Verwaltungsaufgaben neu verteilt werden, bleibt immer weniger Zeit für die konkrete Seelsorge. Ist es so unverständlich, dass sich immer mehr Menschen vernachlässigt fühlen und von der Kirche abwenden? Dabei sind wesentliche Momente noch gar nicht genannt. Einmal ist die Aufdeckung zahlreicher Missbrauchsfälle im sexuellen Bereich noch nicht berücksichtigt.

Ein zweiter Punkt ist die Situation der religiösen Erziehung der jungen Menschen, Man darf sich fragen, wo und wie junge Menschen noch mit der Botschaft des Evangeliums in Berührung kommen. Wie steht es um die Familien und ihr christliches Leben, wenn Kinder überhaupt noch in einer »normalen« Familie aufwachsen? Die Zahl der alleinerziehenden Frauen nimmt zu. Wo begegnen Kinder noch einem Priester, wenn der sonntägliche Gottesdienst nicht mehr besucht wird und Priester auch immer weniger am schulischen Religionsunterricht beteiligt sind? Dabei soll der Einsatz vieler auch im Religionsunterricht tätiger Lehrkräfte nicht kleingeredet werden. Ihr Einsatz ist vielfach bewundernswert. Doch was ist ihnen möglich angesichts des antireligiösen Gegenwinds, der ihnen in einer weithin areligiösen oder doch weithin der Religion gleichgültig gegenüberstehenden Gesellschaft entgegenweht? Dabei geht es nicht nur darum, von und über Gott zu reden und ihn im

Leben zu entdecken, sondern wesentlich auch darum, mit Gott ins Gespräch zu kommen: Wo lernen junge Menschen zu beten? Wo wird in unseren Familien, falls es noch solche sind, noch gebetet? Wie kommt es, dass nicht wenige Menschen sich den buddhistischen und anderen östlichen Meditationspraktiken zuwenden, weil sie in den Kirchen, wie sie sie oft oberflächlich und äußerlich erleben, gerade für ihr inneres Fragen nichts finden?

Es ist nicht zu leugnen, dass die Leitungen der Großkirchen mehr mit der Bewältigung und der Verwaltung der Mängel beschäftigt sind als mit Impulsen für eine missionarische Seelsorge. Mir ist immer noch das Wort eines Bischofs im Ohr, der sagte: »Wir müssen die Zahl der Pfarreien so weit reduzieren, wie wir 2030 noch aktive Priester haben.«

## 5 Blick in die Zukunft

Dabei ist nicht zu übersehen, dass viele Menschen auch heute voller Sehnsucht sind und nach dem Sinn ihres Lebens suchen, In dieser Hinsicht bleiben Prognosen gültig, auch wenn sie Jahrzehnte zurückliegen, sie müssten nur umgesetzt werden. Zu solchen Prognosen gehört auch ein Radiovortrag, den der emeritierte Papst Benedikt XVI. als junger Theologieprofessor 1969 gehalten hat und in dem es heißt.<sup>4</sup>

»Aus der Krise von heute wird auch dieses Mal eine Kirche morgen hervorgehen, die viel verloren hat. Sie wird klein werden, weithin ganz von vorne anfangen müssen. Sie wird viele der Bauten nicht mehr füllen können, die in der Hochkonjunktur geschaffen wurden. Sie wird mit der Zahl der Anhänger viele ihrer Privilegien in der Gesellschaft verlieren. Sie wird sich sehr viel stärker gegenüber bisher als Freiwilligkeitengemeinschaft darstellen, die nur durch Entscheidung zugänglich wird. Sie wird als kleine Gemeinschaft sehr viel stärker die Initiative ihrer einzelnen Glieder beanspruchen. Sie wird auch gewiss neue Formen des Amtes kennen und bewährte Christen, die im Beruf stehen, zu Priestern weihen. In vielen kleineren Gemeinden bzw. in zusammengehörigen sozialen Gruppen wird die normale Seelsorge auf diese Weise erfüllt werden. Daneben wird der hauptamtliche Priester wie bisher unentbehrlich sein. Aber bei allen diesen Veränderungen, die man vermuten kann, wird die Kirche ihr Wesentliches von neuem und mit aller Entschiedenheit in dem finden, was immer ihre Mitte war: Im Glauben an den dreieinigen Gott, an Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, an den Beistand des Geistes, der bis zum Ende reicht. Sie wird in Glaube und Gebet wieder ihre eigentliche Mitte erkennen und die Sakramente wieder als Gottesdienst, nicht als Problem liturgischer Gestaltung erfahren.«

Leider ist der Text in seinen konkreten Vorschlägen nicht umgesetzt worden. Sie hätten Ansätze für eine missionarische Ausrichtung der dann entstehenden Gemeinschaftsformen bilden können. Zwar gibt es Orte, wo aktive Gläubige nicht zuletzt im Hinblick auf Anstöße von Papst Franziskus bemüht sind, lebendige Kirche Jesu Christi zu sein. Doch die Strategie der Kirchenleitungen ist, wie gesagt, weitgehend von Bemühungen um Mangelbekämpfung geprägt, und das vor allem durch Rückzug und Schaffung größerer Kooperationseinheiten. Sodann sind sie beschäftigt, das Problem des Missbrauchs mit seinen Konsequenzen in den Griff zu bekommen. Dabei hört die Diskussion um das Versagen der in der Kirche Verantwortlichen

<sup>4</sup> Joseph RATZINGER, Glaube und Zukunft. München 1970, 122-123; vgl. auch Gesammelte Werke 8/2.

nicht auf. Ja, sie hat sich durch die Veröffentlichung des Münchener Gutachtens am 20. Januar 2022 nochmals verschärft, da dieses nicht nur Bischöfen, sondern auch dem emeritierten Papst Benedikt XVI. Versagen im Umgang mit den Missbrauchsskandalen nachsagt. Es lässt viele Kirchenmitglieder an der Kirche verzweifeln und erhöht die Zahl derer, die die Kirche verlassen. Natürlich werden Kinder nicht mehr getauft, wenn die Zahl der Religionslosen rapide steigt.

## **6 Spiritualität oder die Wahrnehmung des Wirkens des Heiligen Geistes**

Unabhängig von einem Kirchenbezug und vom Christentum hat das Wort »Spiritualität« Hochkonjunktur, Wie schon zuvor erwähnt, ist in bestimmten Bevölkerungskreisen das Interesse an asiatischen Meditationsformen, Yoga und Zen groß. Eher in der öffentlichen Diskussion wenig beachtet, entstehen Zentren, in denen Interessierte von bevollmächtigten Lehrern in entsprechende Übungen eingeführt werden, die der leib-seelischen Stabilisierung dienen. Das hat wiederum seine Rückwirkungen auf christliche und kirchliche Kreise, wo es inzwischen eine Fülle von Angeboten gibt.

Im Begriff »Spiritualität« steckt das lateinische Wort »spiritus = Geist«, rückverfolgt ins Griechische »pneuma = Atem, Wind«, also etwas, was notwendig zum alltäglichen Leben gehört. Ein Mensch, der nicht atmet, ist tot. Wir müssen es uns versagen, auf die breite Diskussion einzugehen, die es um das Verständnis und den Umgang mit Spiritualität gibt. Man müsste dann auf die Vielzahl möglicher Geister und Geistesströmungen zu sprechen kommen, auch vom Zeitgeist reden.

Papst Franziskus weiß als Jesuit um die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, der aufgrund seiner geistlichen Erfahrungen zu sehr klaren Regeln der Unterscheidung der Geister gelangt ist. Dabei sollte man wissen, dass die Unterscheidung der Geister keine Erfindung des Ignatius ist, sondern schon von Paulus unter den Gaben des Geistes Gottes genannt wird (vgl. 1 Kor 12,10).

Christlich gesehen, führt eine lebendige Spiritualität in den Einflussraum des auf-erstandenen Jesus Christus, die für gläubige Christen in der aktuellen Welt gegenwärtig ist. In stärkster Dichte wird dieser auferstandene Herr in der Feier und im Empfang der Eucharistie gegenwärtig. Wo aber die Gegenwart des menschgewordenen Gottes erfahren wird, wächst in dem Empfänger des Sakramentes der Drang, diese Gegenwart Gottes in der Welt weiterzusagen und im Leben zu bezeugen. Aus diesem Drang und dem gemeinsamen Einsatz erwächst dann das, was wir missionarische Kirche nennen. Man kann dann sagen: Alles, was bei gläubigen Menschen ein vom Geiste Jesu geleitetes Leben fördert, führt zu einem erleuchteten Leben, das ausstrahlt und fähig ist, andere mit auf den Weg der Nachfolge Jesu zu rufen und mit-zunehmen. Denn der gläubige Christ glaubt, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist und dass dieser menschgewordene Gott nicht Vergangenheit, sondern Gegenwart ist und bleibt.

Auf unsere Frage, ob es in den zentraleuropäischen Ländern noch eine missionarische Kirche gibt, ist folglich zu antworten: In dem Maße, als in den zentraleuropäischen Kirchen der Sinn für Spiritualität fehlt und eine geistvergessene Haltung um sich greift, sind sie keine missionarische Kirche mehr. Doch umgekehrt gilt auch: In dem Maße, in dem diese Kirchen sich der Führung durch den Geist Jesu Christi im Heute bewusst sind und sie sich vom Geiste Christi leiten lassen, sind und bleiben sie missionarische Kirche. Das Problem ist, dass das auch den Hirten der Kirche bewusst sein muss. Sie tragen folglich gerade im Hinblick auf eine spirituelle Führung und Unterweisung aller Gläubigen eine hohe Verantwortung. Das kann nicht nachdrücklich genug betont werden. ♦

---

---

# Die Globalisierung des Katholizismus und die Herausforderungen für die Mission der katholischen Kirche<sup>1</sup>

von Margit Eckholt

## Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund der einschneidenden Nord-Süd-Verlagerung des Christentums geht der Aufsatz auf den Begriff von »Mission« ein und bestimmt ihn im Zusammenhang kulturwissenschaftlicher und biblisch-theologischer Überlegungen neu: als Präsenz der befreienden Botschaft des Evangeliums in einer globalisierten, von Konflikten und Ausschlussprozessen, von wachsenden Sinn- und Orientierungskrisen geprägten Welt. Diese Klärung des Missionsverständnisses erfolgt aus zwei Perspektiven: »nach außen« und »nach innen«, aus dem Gespräch mit den Kulturwissenschaftlern, den Überlegungen des Potsdamer Literaturwissenschaftlers Ottmar Ette und seiner neuen »Kartierung« der Welt über den Aufweis vielfältiger »transarealer« Vernetzungen, und über den Blick auf das ursprüngliche, in die Glaubensdynamiken des Evangeliums eingebettete Missionsverständnis. Von dort ausgehend wird die Mission der Kirche in Zeiten der Globalisierung neu in den Blick genommen und gewürdigt als zentraler Selbstvollzug christlichen Glaubens im Dienst an Frieden, Gerechtigkeit und einem »guten Leben« für die gesamte Schöpfung.

## Schlüsselbegriffe

→ Globalisierung  
→ Dekolonisierung  
→ Interkulturalität und Mission in »transarealen Verflechtungen«

## Abstract

Against the background of the drastic North-South shift of Christianity, the essay deals with the concept of »mission« and redefines it in the context of cultural studies and biblical-theological considerations as the presence of the liberating message of the Gospel in a globalized world characterized by conflicts and processes of exclusion and by growing crises of meaning and orientation. The attempt to clarify the understanding of mission is done from two perspectives: (1) a clarification »externally« and »internally« resulting from the conversation with cultural studies, especially the reflections of the Potsdam literary scholar Ottmar Ette and his new »mapping« of the world which indicates manifold »transareal« interconnections; and (2) by looking at the original understanding of mission embedded in the faith dynamics of the Gospel. Taking these perspectives as a point of departure, the author considers anew the mission of the church in times of globalization and recognizes it as a central self-fulfillment of Christian faith in the service of peace, justice, and a »good life« for the whole of creation.

## Keywords

→ Globalization  
→ Decolonization  
→ Interculturality and mission in »transareal interconnections«

## Sumario

Con el telón de fondo del drástico desplazamiento Norte-Sur del cristianismo, el ensayo examina el concepto de »misión« y lo redefina en el contexto de los estudios culturales y las consideraciones bíblico-teológicas: como la presencia del mensaje liberador del Evangelio en un mundo globalizado marcado por conflictos y procesos de exclusión, por crecientes crisis de sentido y orientación. El intento de clarificar la comprensión de la misión se hará desde dos perspectivas: una clarificación »hacia fuera« y »hacia dentro«, a partir de la discusión con los estudios, especialmente las reflexiones del literato de Potsdam Ottmar Ette y su nueva »cartografía« del mundo a través de la identificación de diversas redes »transareales«, y a través de la visión de la comprensión original de la misión incrustada en la dinámica de la fe del Evangelio. A partir de ahí, la misión de la iglesia en tiempos de globalización se mira de nuevo y se aprecia como una autorrealización central de la fe cristiana al servicio de la paz, la justicia y una »buena vida« para toda la creación.

## Palabras clave

→ Globalización  
→ Descolonización  
→ Interculturalidad y misión en las »interdependencias transareales«

## 1 Globalisierung des Katholizismus – von Mission Abschied nehmen?

### 1.1 Globalisierung des Katholizismus – ein paar Zahlen

Der im Vatikan tätige US-amerikanische Journalist John Allen hat bereits 2009 vom »neuen Gesicht der Kirche« gesprochen, das tritt mit dem Pontifikat von Papst Franziskus, dem ersten Papst aus dem Süden, noch stärker ins Bewusstsein: die katholische Kirche, auf dem II. Vaticanum als »Westkirche« versammelt, ist mit dem Neuaufbruch des Konzils zur »Weltkirche« geworden – ein Prozess, der mit dem ersten Papst der Weltkirche ein konkretes Gesicht erhalten hat. Die Gestalt des Katholizismus hat sich fünfzig Jahre nach dem Konzil in einer rasanten Weise verändert. Ein paar Zahlen:

Um 1960 zählte die katholische Kirche weltweit 577 Millionen getaufte Mitglieder. Sie verteilten sich wie folgt auf die Erdteile: Europa – 245 Millionen (= 42,5% aller Katholiken weltweit); Nordamerika – 54 Millionen (9,4%); Lateinamerika – 198 Millionen (34,3%); Asien und Ozeanien – 48 Millionen (8,3%); Afrika – 32 Millionen (5,5%). Europa und Nordamerika stellten mit 299 Millionen Katholikinnen und Katholiken über die Hälfte aller Kirchenmitglieder; der Trend zur Südwärtsverlagerung der christlichen Welt war damals aber schon deutlich zu erkennen. Die Gesamtzahl der Katholiken hat sich bis 2010 mehr als verdoppelt, nämlich auf 1.196 Millionen. Der Anteil der einzelnen Erdteile beträgt nunmehr: Europa – 285 Millionen (= 23,8%); Nordamerika – 90 Millionen (7,5%); Lateinamerika – 496 Millionen (41,5%); Asien und Ozeanien – 140 Millionen (11,7%); Afrika – 185 Millionen (15,5%). Europa und Nordamerika repräsentieren inzwischen also nicht einmal mehr ein Drittel aller Gläubigen weltweit.<sup>2</sup> 2010 lebten knapp 42% aller Katholiken allein in Lateinamerika. »Rechnet man das bis ins Jahr 2015 hoch«, so die Zahlen, auf die Allen sich bezieht, »so wird bis dahin nur noch einer von fünf Katholiken auf der Welt ein nichthispanischer Kaukasier sein. Das ist die rapideste und umwerfendste demografische Verwandlung des römischen Katholizismus in seiner zweitausendjährigen Geschichte.«<sup>3</sup> Für Allen hat das die Konsequenz, dass der Katholizismus im 21. Jahrhundert »zugleich auch in stetig höherem Maß vom globalen Süden geführt werden (wird), das heißt von Afrika, Lateinamerika und Asien. Dort werden viele wichtige theologische und pastorale Strömungen entstehen, werden sich politische Energien zu regen anfangen, und von dorthier wird ein zunehmender Teil der kirchlichen Führungskräfte kommen ... An der Basis wird der Katholizismus in diesem

<sup>1</sup> Die Überlegungen entfalten einen Vortrag an der Katholischen Universität Leuven im Rahmen einer Tagung zum Thema »The Crisis of Religion and the Problem of Roman Catholic Self-Definition. The Reshaping of Catholicism: Thirteen Events that Shaped Today's Church« (1./2. June 2018). Der Vortrag wird auf Englisch unter dem Titel »The globalization of Catholicism and the impact of the Church's missionary endeavors« veröffentlicht.

<sup>2</sup> Vgl. zu den Zahlen: John ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010; Johannes MEIER, Die Wirkungen des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika, Asien und Afrika. 1965-2015, veröffentlicht unter: Dopad II. Vatikánskéhokoncilo na latinskou Ameriku, Asii a Afriku 1965-2015, in: Salve. Revue pro teologii a duchovní život 25 (2005) 73-85; Giancarlo COLLET, Von der heutigen Notwendigkeit »paulinischer Kühnheit«. Weltkirche auf dem Weg zur kulturellen Vielfalt, in: Orientierung 73 (2009) 57-60; vgl. auch: Wilhelm WEBER, Statistik, in: Hubert JEDIN/Konrad REPGEN (Hg.), Die

Weltkirche im 20. Jahrhundert. Handbuch der Kirchengeschichte, Band VII, Freiburg/Basel/Wien 1979, 1-21, 5-9. Vgl. hier auch die Überlegungen: Margit ECKHOLT, Weltkirche – damals und heute, in: Annette SCHAVAN/Hans ZOLLNER (Hg.), Aggiornamento damals und heute. Perspektiven für die Zukunft, Freiburg/Basel/Wien 2017, 122-148.  
<sup>3</sup> ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche (Anm. 2), 25.

Jahrhundert zunehmend weniger westlich, nichtweiß und nichtreich sein. Der katholische Süden wird auch in zunehmendem Maß in Form der Einwanderung in den Norden Einlass begehren. Falls die Demografie Schicksal ist, dann wird die Zukunft des Katholizismus ganz klar stärker globaler Natur sein.«<sup>4</sup>

Die katholische Kirche ist immer mehr in den Ländern des Südens präsent; sie gewinnt hier, auch bedingt durch das Bevölkerungswachstum, verliert gleichzeitig aber Mitglieder an die vielen neuen evangelikalen Bewegungen und Pfingstkirchen, die sich in Lateinamerika, in Afrika, in den asiatischen Ländern ausbreiten.<sup>5</sup> Auch dazu ein paar Zahlen: In den vom PEW-Forum veröffentlichten Daten, in denen weltweite Veränderungen der religiösen Landschaft erfasst sind, aber auch in den in Deutschland veröffentlichten jüngeren Statistiken zur Religionszugehörigkeit, wie sie der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene Religionsmonitor vorlegt, wird auf das erhebliche Anwachsen charismatischer und pfingstlicher Bewegungen weltweit hingewiesen.<sup>6</sup> Eine halbe Milliarde Menschen sollen zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören, davon die meisten in Afrika und Lateinamerika. Zahlen sind oftmals – so in vielen lateinamerikanischen Ländern – nicht leicht zu erheben, es werden staatlicherseits keine Erhebungen über die Religionszugehörigkeit vorgenommen, und Schätzungen in Pfingstgemeinden unterliegen erheblichen Schwankungen. So liegen die Einschätzungen zwischen 614 Millionen und 345 Millionen Menschen weltweit; in der von Barrett und Johnson 2009 herausgegebenen *World Christian Encyclopedia* wird ein Viertel der Christenheit pentekostalen Gemeinden zugezählt, 614 Millionen Menschen, das sind 9% Weltbevölkerung und ein Viertel der Weltchristenheit.<sup>7</sup> Auf Lateinamerika bezogen wird für das Jahr 2025 ein Prozentsatz von 44% prognostiziert. Auf Brasilien bezogen zählt das PEW-Forum in Erhebungen für das Jahr 2010 49% der Christen und Christinnen zu den »Pentekostalen«, bezieht dabei sowohl Mitglieder von Pfingstkirchen (15%) als auch von charismatischen Bewegungen innerhalb des Katholizismus (34%) ein; in Guatemala werden 60% zur pentekostalen Bewegung gezählt (davon 40% charismatische Katholiken und Katholikinnen), in Chile 30%.<sup>8</sup> Das Center for the Study of Global Christianity am Gordon-Conwell Theological Seminary rechnet für das Jahr 2022 mit 1,256,120,000 Mitgliedern in der römisch-katholischen Kirche, für 2025 mit 1,518,441,000 Mitgliedern. Im Vergleich dazu weisen die Zahlen der Mitgliedschaft in pfingstlichen und charismatischen Gemeinden ein viel größeres Wachstum auf: von 667,216,000 im Jahr 2022 zu ca. 1,031,500,000 im Jahr 2050.<sup>9</sup>

Deutlich wird in allen religionssoziologischen Untersuchungen, dass diese »Pentekostalisierung« christlichen Glaubens eine Entwicklung in den Ländern des Südens ist, in Afrika, Asien und Lateinamerika, aber gerade weil das Christentum auf Zukunft hin von den Gesichtern des Südens geprägt sein wird – von den 1,1 Milliarden Katholiken leben mittlerweile 720 Millionen im Süden –, hat dieses neue Phänomen Auswirkung auf das

4 Ebd., 466-467.

5 Vgl. die Studien der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zur weltweiten Pfingstbewegung und eine Zusammenfassung der Ergebnisse: Johannes MÜLLER SJ/Karl GABRIEL (eds.), *Evangelicals – Pentecostal Churches – Charismatics. New religious movements as a challenge for the Catholic Church*, Quezon City, Philippines 2015.

6 Religionsmonitor 2008, hg. v. der BERTELSMANN STIFTUNG, Gütersloh 2008; vgl. auch Philip JENKINS, *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 2011.

7 Vgl. Detlef POLLACK / Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, 409-413, 409; Pollack bezieht sich auf verschiedene Statistiken, darunter: David

BARRETT / George KURIAN / Todd JOHNSON, *World christian encyclopedia. The world by countries, religions, churches, ministries*, Bd. 1, New York 2001; hier wird eine geringere Zahl (523 Mill.) genannt als im *Atlas of Global Christianity*, der von 614 Millionen spricht, die der Pfingstbewegung zuzuzählen sind.

»neue Gesicht der katholischen Kirche«. Es hat eine universalkirchliche Relevanz, und seine Auswirkungen sind auch aus Perspektive von Kirche und Theologie des »Nordens« bzw. »Westens« zu reflektieren. John Allen geht von der Herausbildung eines globalen, kompromisslosen, pfingstlichen, extrovertierten (das heißt weniger auf binnenkirchliche als gesellschaftspolitische Fragen fokussierten) Katholizismus am Beginn des 21. Jahrhunderts aus – wenn die Frage nach der Gestalt von Mission heute gestellt wird, ist diese Entwicklung in den Blick zu nehmen.<sup>10</sup>

## 1.2 Mission – wieder neu eine Herausforderung

Angesichts der Dekolonialisierungsprozesse Mitte des 20. Jahrhunderts und der damit verbundenen religions- und kirchenkritischen Perspektiven in Sozial-, Politik- und Kulturwissenschaften, die die Verbindung von Mission mit politischer Macht, die Allianz von »Schwert und Kreuz« offen legten, wie sie vor allem auf das Unternehmen von Eroberung und Missionierung in der Moderne – die Ausbreitung der spanischen und portugiesischen Kolonialreiche gerade im »lateinamerikanischen« Kontext – bezogen wurde, war (und ist) der Begriff der »Mission« obsolet geworden, und es ist interessant, dass in den mit dem Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils angestoßenen neuen kontextuellen Theologien, vor allem den Befreiungsphilosophien und -theologien, dieser Begriff zunächst keine Bedeutung hatte, und wenn er erinnert wurde, dann nur im Sinne einer Kritik an einer kirchlichen Praxis, die den »Anderen« bzw. die »Fremde«, die Eingeborenen, als »inferior« betrachtete und ihnen den entsprechenden Respekt verweigerte.<sup>11</sup> Mission ist – worauf die postkolonialen Studien zu Recht hinweisen – in diesem Sinn mit einem Eurozentrismus und offenem oder verdecktem Rassismus übereingegangen. Von einem solchen Verständnis ist sicher Abschied zu nehmen, was aber nicht bedeutet, dass Mission als solche obsolet geworden ist, was gerade die Entwicklung der genannten neuen – charismatisch und pfingstlich geprägten – Gestalt des globalen Christentums deutlich macht. Es bilden sich weltweit, konfessions- und religionenübergreifend, neue missionarische Glaubensformen. Wer im internationalen Kontext unterwegs ist, gerade in einem der lateinamerikanischen Länder, wird an den in Medien und Öffentlichkeit präsenten und missionarisch auftretenden Pfingstkirchen nicht vorbeikommen. Mittlerweile bilden – wie im Punkt 1 benannt – pfingstliche Gemeinschaften neben der katholischen Kirche die stärkste Glaubensgruppe im Christentum, mit einer wachsenden Tendenz gerade in den Ländern des Südens und den globalen Mega-Cities, wobei diese Entwicklung im Zuge von Migration auch den Norden erreicht.<sup>12</sup>

Die neuen Glaubensformen (in einigen Studien ist von einem neuen »Stil« des Christlichen die Rede) treten im Vergleich zu den etablierten Kirchen missionarisch auf, benutzen die neuen Kommunikationsmedien und bilden – so Studien für den

**8** Auf die unterschiedlichen Schätzungen weist Detlev Pollack (Religion in der Moderne [Anm. 7], 411) hin; der Zensus in Brasilien nennt 22% Protestanten, darunter 13,3% Pfingstler; das PEW-Forum spricht von 49% »Renewalists«, sprich Pfingstlern und Charismatikern. – Für umfassendere Recherchen sei hingewiesen auf: PEW RESEARCH CENTER, Spirit and power. A 10-country survey of pentecostals, Washington, DC 2006.

**9** See: <https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/resources/status-of-global-christianity/> (28.2.2022).

**10** ALLEN, Das neue Gesicht der Kirche (Anm. 2), 465-490.

**11** Vgl. z. B. Fernando MIREs, Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen, Fribourg/Brig 1989.

**12** Vgl. Margit ECKHOLT, Eine neue »charismatische Dimension« der Evangelisierung?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014) 76-90; Konrad RAISER, 500 Jahre Reformation weltweit, Bielefeld 2017, 182-195.

US-amerikanischen und lateinamerikanischen Kontext – ein eher fundamentalistisch geprägtes Verständnis von Religion aus. In einer fluiden und ambivalenten Wirklichkeit – Jürgen Habermas spricht von einer »neuen Unübersichtlichkeit«, Alain Ehrenberg vom »erschöpften Selbst«, Zygmunt Baumann von einer sich stetig »verflüssigenden« Gesellschaft – bieten sie Sicherheit und dienen der Vergewisserung der eigenen Identität. Die neue (missionarische) Präsenz des Christentums in der Öffentlichkeit ist nicht per se negativ zu bewerten, sondern nur dann mit Vorbehalt zu sehen, wenn Identitätsvergewisserung mit einem Abschluss nach innen und einem exklusivistischen und andere ausgrenzenden Wahrheitsverständnis und einer daran geknüpften ideologischen Weltsicht – mit Konsequenzen hinein in Politik und Kultur – verbunden wird.

Darum steht heute eine Klärung des Missionsverständnisses an – nicht nur nach »innen« im Blick auf kirchliche missionarische Aktivitäten, sondern gerade auch nach »außen«, in einem Weltkontext, in dem Religionen neu präsent sind und auch aus religionssoziologischer oder politikwissenschaftlicher Perspektive wahrgenommen werden, gerade angesichts von wachsenden Sinn- und Orientierungskrisen in einer immer unübersichtlicher und von zunehmenden Konfliktpotentialen geprägten Weltgesellschaft. Darauf macht auch Wolfgang Reinhard, einer der bedeutendsten deutschen Historiker, in seinen Studien zur »Globalgeschichte der europäischen Expansion« aufmerksam: »Nicht nur die Mission, sondern die Kirche insgesamt steht seither vor der Frage, ob im Zeichen kultureller Globalisierung einerseits, sinkender Bedeutung des Christentums andererseits inzwischen nicht ein anderes Verhältnis von Glaube und Macht angesagt sein könnte, wo die Macht des Glaubens ohne den in der bisherigen Geschichte praktizierten Glauben an die Macht auskommen muss.«<sup>13</sup> Nicht ein Ausblenden der missionarischen Aktivitäten des Christentums ist angesagt, sondern eine Klärung des Begriffs von Mission. Gerade angesichts einer sich rasant verändernden (Welt-)Gesellschaft und der Gefahr einer »Erschöpfung« psychischer und vor allem natürlicher Ressourcen – das zeigen die Umweltkrise und die Covid-19-Pandemie an – haben Religionen die entscheidende Orientierungsaufgabe, Werte zu bilden im Dienst eines gemeinsamen »guten Lebens« der Weltgemeinschaft. Eine neue missionarische Präsenz von Religionen – auch des Christentums – wird in diesem Sinn als prophetischer Protest gegen innerweltliche Machbarkeitsphantasien, gegen die weiter wachsende Missachtung der »Grenzen« des Planeten, den Klimawandel und die Abschaffung eines im Dienst der ganzen Schöpfung stehenden Humanismus überlebenswichtig.

Der Versuch der Klärung des Missionsverständnisses wird in den folgenden Überlegungen aus zwei Perspektiven erfolgen: einer Klärung »nach außen« und »nach innen«, aus dem Gespräch mit den Kulturwissenschaften und der neuen »Kartierung« der Welt und der »transarealen« Vernetzungen, die in den letzten Jahren vorgenommen werden, und über den Blick auf das ursprüngliche, in die Glaubensdynamiken des Evangeliums eingebettete Missionsverständnis. Von dort ausgehend kann ich dann im abschließenden Schritt der Überlegungen die Mission der Institution Kirche in Zeiten der Globalisierung neu in den Blick nehmen und sie würdigen als zentralen Selbstvollzug christlichen Glaubens im Dienst von Frieden, Gerechtigkeit und eines »guten Lebens«. In religions-

**13** Wolfgang REINHARD, Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung, Freiburg/Basel/Wien 2004, Kapitel »Christentümer und Kulturkonflikte«, 106-128, 128.

**14** Vgl. z. B. Heinrich SCHÄFER, Zur religiösen Pluralisierung Brasiliens: einige Beobachtungen unter besonderer Berücksichtigung der Pfingstbewegung, in: Michael MÜLLER/Johannes MEIER (Hg.), Brasilien – quo vadis?, Mainz 2009, 53-68.

**15** Giancarlo COLLET, »... Bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 58.

soziologischer Perspektive ist in den letzten Jahren von einem neuen »Stil« der Präsenz der Religionen in der Gesellschaft die Rede, und das muss nicht auf charismatische und neue mediale Ausdrucksformen beschränkt werden, wie es Heinrich Schäfer, Theologe und Religionssoziologe, im Blick auf das Wachsen der Pfingstbewegung in Lateinamerika deutlich macht.<sup>14</sup> Dieser neue »Stil« bezieht sich auf eine zunehmende »Öffentlichkeit« religiöser Überzeugungen und Glaubensformen, die Glaubenspraktiken in ihrem Ritus, in Feiern und in ihrer »Übersetzung« in diakonischen, karitativen, ästhetischen etc. Feldern sichtbar macht. Nicht die institutionelle Seite der Religionsgemeinschaften und Kirchen – in früheren Zeiten zumeist in ihrem Gegenüber zum Staat in Erscheinung getreten – ist von Bedeutung, sondern eine überzeugende öffentliche Präsenz im Dienst der einen Menschheit und eines Miteinanders in Frieden und Gerechtigkeit. Das bedeutet für die katholische Kirche einen ekklesiologischen Paradigmenwechsel: Wenn Mission in dem beschriebenen Sinn so wahrgenommen wird, dass sie zum »Wesen« der Kirche gehört, dann ist Kirche stetig »im Werden« und wächst aus und in der Begegnung mit den vielen anderen, wird aus diesen Begegnungen zur Selbstkritik gerufen, wenn sie Gefahr läuft, sich selbst nach innen abzuschließen. Genau das ist die Konkretisierung des Weltkirche-Werdens, für das der Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils steht und von dem die Brücke zum »neuen Gesicht« der Kirche mit Papst Franziskus geschlagen werden kann: Papst Franziskus ruft auf, aus jeglicher Selbstzentrierung aufzubrechen und das Evangelium der freimachenden Barmherzigkeit Gottes konkret werden zu lassen. Die pastoralen und theologischen Impulse von Papst Franziskus von *Evangelii gaudium* bis *Fratelli tutti* stehen für ein neues Zeitalter der Mission, in kritischer Absetzung von einem neuzeitlichen eurozentrischen Missionsverständnis und im Sinn eines »aggiornamento« und einer weltkirchlichen »Übersetzung« der missionarischen und aus dem Geist des Evangeliums erwachsenen Aufbrüche des II. Vatikanischen Konzils. Dazu trägt missionswissenschaftliches Arbeiten im interdisziplinären Bezug mit Kultur- und Geschichtswissenschaften und im »Rückschritt« in die ursprüngliche, im Evangelium Jesu Christi gründende Gestalt von Mission bei.

## 2 Missionswissenschaften in Zeiten der Globalisierung – auf der Suche nach neuen Orientierungen

### 2.1 Interkulturelle Dynamiken: im Dialog mit den Kulturwissenschaften

Eine Aufklärung über den Begriff der Mission bezieht sich auf die ekklesiologischen Grundlagen für ein neues Missionsverständnis, die das II. Vatikanische Konzil gelegt hat, aber sie muss auch die Religions- und Kirchenkritik rezipieren, die in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur in postkolonialen Studien formuliert worden ist, sondern die in gleicher Weise die Missionstheologie und Missionswissenschaften auszeichnet, die sich weltweit als interkulturelle und interreligiöse Theologie verstehen und die sich erst langsam im deutschsprachigen Raum aus ihrer Marginalisierung innerhalb der katholischen Theologie zu lösen beginnen.<sup>15</sup> Die methodischen Grundlagen einer solchen Missions-theologie, die die interkulturellen und transkulturellen Dynamiken einer Weltgesellschaft und eines globalen Christentums ernst nimmt, sind »im Entstehen« begriffen – sie rezipieren Methodiken, die in den Kultur- und Sozialwissenschaften erarbeitet worden sind über einen neuen Zugang zum Raumparadigma, die die Bewegungen im Raum in Zeiten globaler Migrationsprozesse und die Dynamik interkultureller, transarealer und transkontinentaler Bezüge reflektieren.

In meinem fundamentaltheologisch-missionswissenschaftlichen Zugang zu europäischen Missionarinnen, die im 19. Jahrhundert nach Lateinamerika aufgebrochen sind, habe ich über die Rezeption dieser Ansätze die missionarische Tätigkeit der Ordensfrauen als »transnationale Akteurinnen«<sup>16</sup> herausgearbeitet, die in mehrfachem Sinn Grenzen überschritten haben: Grenzen im Blick auf ihre Rollen als Frauen in der Gesellschaft (Missionarinnen waren als Lehrerinnen, Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, Krankenschwestern oder Pflegerinnen tätig) und damit verbunden auch Grenzen im Blick auf ihre Stellung und die ihnen zugeschriebenen Aufgaben in der katholischen Kirche. Sie haben – lange vor dem offiziellen theologischen und kirchlichen Diskurs – einem neuen Missionsverständnis den Weg bereitet, das die mit der missionarischen Praxis verbundenen Aufbrüche und Veränderungen auf dem Weg in die Fremde und die Herausforderungen durch das Leben in »Kontaktzonen« reflektiert, das die eigene Glaubensgemeinschaft – den Orden, die Kongregation – und das eigene missionarische Selbstverständnis verändern wird. Der Blick auf diese missionarisch tätigen Gemeinschaften als transnationale und transkulturelle Netzwerke kann für die Entwicklung einer interkulturellen Ekklesiologie und Theologie wichtige neue Perspektiven erschließen.<sup>17</sup>

Zwei Konzepte sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung, die in der »transarealen« und postkolonialen Literaturwissenschaft entwickelt wurden: Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette spricht von einem »ZwischenWeltenSchreiben«, das er anhand der Weltliteratur von Migranten und Migrantinnen unterschiedlicher Kulturräume herausarbeitet, vor allem im lateinamerikanischen Kontext, in Mexiko, Peru oder auf Kuba.<sup>18</sup> Die in New York und Stanford tätige US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin, Spezialistin für lateinamerikanische Literatur, Mary Louise Pratt, hat in ihrem grundlegenden Werk über die Reiseliteratur »Imperial Eyes. Traveling writing and transculturation«<sup>19</sup> das Konzept der »contact zones« (»Kontaktzonen«) entwickelt, auf das sich auch die Historikerinnen Rebekka Habermas und Judith Becker beziehen.<sup>20</sup> Sie setzt sich mit postkolonialen Ansätzen wie denen des indischen Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha auseinander, der angesichts der durch Kolonialismen bedingten Konfrontation der Kulturen von hier entstehenden »dritten Räumen«<sup>21</sup> spricht, die z. B. durch Mimikry, die Nachahmung von Praktiken der weißen Männer und Frauen durch Eingeborene »konstruiert« werden. In ihnen können zwar gewisse »Freiräume« entstehen, diese sind aber durch hierarchische Abhängigkeit und Unverständnis den eingeborenen Kulturen gegenüber geprägt, sie entwerten und unterdrücken diese. Demgegenüber lassen »Kontaktzonen« Begegnung zu, sicher in aller Ambivalenz, Fragilität und Verwundbarkeit, ohne aber befreiende Momente apodiktisch auszuschließen, wie es in vielen postkolonialen Arbeiten

**16** Vgl. zu diesem Begriff: Gertrud HÜWELMEIER, Ordensfrauen unterwegs. Transnationalismus, Gender und Religion, in: Historische Anthropologie 13 (2005) 91-100; DIES., Nonnen auf Reisen – Transnationale Verflechtungen, in: Susann BALLER / Michael PESEK / Ruth SCHILLING / Ines STOLPE (Hg.), Die Ankunft des Anderen, Berlin 2012, 226-233; vgl. dazu: Margit ECKHOLT, ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen. Impulse für eine feministische Missionswissenschaft aus systematisch-theologischer Perspektive, in: ZMR 101 (2017) 46-63.

**17** Aus Perspektive der Geschichtswissenschaften hat dies die Historikerin Rebekka Habermas ausgedrückt: »Gerade die Beziehungsnetze der Mission, die in der jüngsten und allerjüngsten Vergangenheit gesponnen wurden und immer noch werden, zeigen vielleicht am deutlichsten, wie wichtig es ist, Mission als zentralen Akteur im Feld von Globalisierungsprozessen ernst zu nehmen. Konfessionell gebundene, aber auch Freikirchen und Metis-Glaubensgemeinschaften lieferten in Afrika, Asien und auch anderen Teilen der Welt die Sprache für antikoloniale Protestbewegungen,

prägten die Aspirationen der Ausgeschlossenen mit und halfen, Ansprüche auf Partizipation zu formulieren.« (Rebekka HABERMAS / Richard HÖLZL [Hg.], Mission *global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014, 27-28).

**18** Vgl. Ottmar ETE, Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und das Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur, Berlin 2013; DERS., Transarea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte, Berlin/Boston 2012.

der Fall ist. Sie sind, so Mary Louise Pratt, »social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination«. <sup>22</sup> Der Begriff der »Kontaktzonen« und die Auseinandersetzung mit der Dynamik der unterschiedlichen Relationen, die sich auf den verschiedenen Wegen der Missionarinnen im Raum ausbilden, in ihren jeweiligen Verortungen und je neuen Aufbrüchen, können für eine neue Erschließung des Missionsverständnisses von zentraler Relevanz werden und auch ein dynamisches Bild der Kirche entwickeln helfen. Von Bedeutung sind sie aus systematisch-theologischer Perspektive vor allem, um Dynamiken des Glaubens aufzuspüren, die sich an diesen Zonen ereignen, auf Seiten der Missionarinnen wie auf Seiten derer, denen sie hier begegnen, um so die Interkulturalität bzw. Transkulturalität christlicher Glaubenspraktiken bestimmen zu können. Das ist ein Modell, das auch über den engeren missionstheologischen Kontext hinaus für die vielfältigen Begegnungen mit anderen – anderen Konfessionen, anderen Religionen usw. – von Relevanz sein kann.

In der Dynamik transarealer Beziehungen und in interkulturellen und transkulturellen Prozessen bilden sich – auf der Reise, in den Kontaktzonen und der Erfahrung von Fremde, der Veränderung des Eigenen durch das Fremde, dem Kontakt mit der Heimat – befreiende und neue Praktiken des Glaubens aus, in aller Fragilität, Verwundbarkeit und keineswegs als einlinige »Erfolgsgeschichten«. Auf diesem Weg kann ein Missionsverständnis erschlossen werden, das als »Konvivenz«, als »Zwischen-Welten-Leben, -Arbeiten, -Beten, und -Schreiben« verstanden werden kann und wie es aus Tagebüchern, Briefen und anderen Dokumenten von Missionaren und Missionarinnen ersichtlich wird. <sup>23</sup> Der Potsdamer Literaturwissenschaftler Ottmar Ette hat den Begriff des »ZwischenWeltenSchreibens« und das Konzept der »Konvivenz« für eine »transareale« Literaturwissenschaft herausgearbeitet. Sein Blick auf die Migrantenliteratur und auf einen bedeutenden – aber vergessenen und verkannten – Migranten des 18. Jahrhunderts, den afrikanischen Philosophen Anton Wilhelm Amo, macht die »Querung unterschiedlicher Sprachen, verschiedenartiger Kulturen und oft widersprüchlicher Traditionen« <sup>24</sup> in dieser Literatur bzw. Philosophie deutlich. Amo, geboren an der sogenannten »Goldküste« in Westafrika, kam 1707 als Kind in den Dienst der Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel, wurde freigelassen, studierte Philosophie in Wittenberg und Halle lehrte später in Jena, bevor er auf einem der Sklavenschiffe 1746 wieder in seine alte Heimat Ghana zurückkehrte. Sein Leben und Denken stehen für eine »Vieldimensionalität vielloogischer Denk- und Austauschprozesse«, <sup>25</sup> so Ottmar Ette, für die »transareale Vektorisierung eines Lebenswissens, das sich als Überlebenswissen gerade auf dem Feld des Denkens erprobt«. <sup>26</sup> Das kann, in ähnlicher Weise, an den Zeugnissen der

**19** Vgl. Mary Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York 1992.

**20** Vgl. Judith BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World*, Göttingen 2015.

**21** Vgl. Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London/New York 1994; BECKER (Hg.), *European Missions in Contact Zones* (Anm. 20), 9-10.

**22** PRATT, *Imperial Eyes* (Anm. 19), 7.

**23** Vgl. ECKHOLT, *Zwischen WeltenLeben* (Anm. 16).

**24** Ottmar ETTE, *Anton Wilhelm Amo. Philosophien ohne festen Wohnsitz. Eine Philosophie der Aufklärung zwischen Europa und Afrika*, Berlin 2014, 159.

**25** Ebd., 157. Ette nennt dies ein »Philosophieren ohne festen Wohnsitz, das sich nicht auf eine einzige Perspektivik, auf eine einzige Zugehörigkeit, auf einen einzigen Standpunkt reduzieren läßt« (158).

**26** Ebd., 159.

Missionarinnen herausgearbeitet werden, auch sie stehen für eine »Konvivenz«, ein »Überlebenswissen«, das sich an den vielfältigen Kontaktzonen ausbildet und von Grenzüberschreitungen, Grenzziehungen, Verwundungen, von Aufbrüchen, von Durchlässigkeit auf andere Gemeinschaften, auf andere von Frauen getragene religiöse Vereinigungen und neue Formen des sozialen Katholizismus geprägt ist und bereits lange vor dem ekklesiologischen Paradigmenwechsel des II. Vatikanischen Konzils für den Wegcharakter einer interkulturellen Volk-Gottes-Ekklesiologie steht.<sup>27</sup> In diesen Kontaktzonen entstehen neue Glaubenspraktiken, auch »hybride« und transkulturelle Formen des Glaubens, in denen sich die volksreligiöse Praktik aus dem Piemont, so im Fall der in der Nähe von Turin gegründeten Don Bosco-Schwestern, die im Süden Patagoniens und auf Feuerland dann Missionen aufbauten, auf neue, inkulturierte Weise ausdrückt, in denen aber auch Resonanzräume für die die jeweilige indigene Kultur prägende Religiosität ermöglicht werden.

Ein solches, auf dem Hintergrund dieser neuen Theoriebildungen zu erschließendes Missionsverständnis wird in Zeiten der Globalisierung Mission neu verstehen lassen, gerade nicht als die »Bekehrung der anderen«, sondern als das dynamische, lebendige und sich in der Vielfalt der Begegnungen und kulturellen Prägungen je neu verändernde Glauben. In seiner faszinierenden Studie zu Alexander von Humboldt (1769-1859) und der Globalisierung spricht Ottmar Ette von der »Multiperspektivität«, die das Denken des Forschungsreisenden und Wissenschaftlers Humboldt prägt: »Ständig erschienen neue Beziehungen und Verbindungen, immer wieder wechseln die Begriffe und die Perspektiven, die Einbeziehung anderer Phänomene eröffnet laufend neue Zusammenhänge, die zunächst nicht in den Vordergrund gerückt worden waren. So entsteht eine Multiperspektivität und eine damit einhergehende Mobilität, die durch ständige Verschiebungen und Überlappungen zwischen verschiedenen Räumen nicht die Grenzen und die mit ihnen zusammenhängenden Territorien, wohl aber die Relationen zwischen einzelnen Regionen und die mit diesen verbundenen Kommunikations- und Austauschmöglichkeiten in den Blickpunkt rücken.«<sup>28</sup> Alexander von Humboldt versuchte, so Ette, »von seiner europäischen Warte und von einem beständig aktualisierten Forschungsstand aus, nicht nur die abendländischen mit den nichtabendländischen Erscheinungen, sondern auch letztere untereinander in einen weltumspannenden und die transarealen Dynamiken berücksichtigenden Dialog einzubeziehen.«<sup>29</sup> Ette weist hier auf eine beeindruckende interkulturelle Sensibilität Humboldts hin und wie Diskontinuitäten, Brüche und Hybridisierungen, wie eine »Delokalisierung von Wissen« »aus transarealer Sicht jeglicher Entwicklung in Amerika eingeschrieben« sind, »gleichviel, ob wir mit Blick auf die amerikanische Hemisphäre die interne oder die externe – und dabei keineswegs immer über Europa

**27** Vgl. HÜWELMEIER, Nonnen auf Reisen (Anm. 16), 229: »Damit erschaffen sie hybride Kulturen, in denen das Lokale keineswegs verloren geht, sondern in veränderter Weise fortbesteht und in vielen Fällen sogar stärker als bisher betont wird.«  
**28** Ottmar ETTE, Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 206-207.

**29** Ebd., 208.  
**30** Ebd., 208-209.  
**31** Ebd., 18.  
**32** Ebd., 21.  
**33** Ebd., 24.  
**34** Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 38; vgl. auch: Margit ECKHOLT, (K)ein Ende der Mission? – Mission gegen Rassismus und Chauvinismus, in: Sonja Angelika STRUBE (Hg.), Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze, Freiburg i. Br. 2017, 87-106.

**35** Mariano DELGADO, Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik. Der Januskopf Europas gegenüber der außer-europäischen Welt, in: Mariano DELGADO/Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 153-170, 153.

vermittelte – Relationalität in den Vordergrund rücken. Die kulturellen Entwicklungen in Amerika erscheinen wie ein Netzwerk von Delokalisierungen, die die Migrationen und Wege des Wissens vektoriell in sich aufgenommen hat. In Humboldts Denken und Forschen sind unter den kulturräumlichen die naturräumlichen und unter neuen noch immer die jeweils älteren Grenzziehungen erkennbar, so daß sich unterschiedlichste gebrochene Grenzflächen ergeben, welche die Spuren der bisweilen gegenläufigen, bisweilen sich aber auch wechselseitig verstärkenden Strukturen der präkolumbischen und kolonialen wie der jeweils aktuellen Entwicklungen bestimmen.«<sup>30</sup>

Werden diese Überlegungen auf die Weltkirche und ihre vielfältigen »transarealen« Dynamiken bezogen, können sie einen spannenden neuen Zugang zu dem ermöglichen, was Mission ist. Es geht um den lebendigen Austausch zwischen Menschen, Kulturen, Regionen, zwischen unterschiedlichen Glaubenspraktiken, um das Hervorbringen von neuen Zeugnisgestalten christlichen Glaubens im Dienst eines guten Lebens. Gerade weil die katholische Kirche der älteste »global player« ist, kann eine Relektüre ihrer vielfältigen missionarischen Praktiken – sicher auch mit kritischer Perspektive im Blick auf Exklusions- und Eroberungspraktiken – in einer Weltgesellschaft und sich global vernetzenden Wissenschaft zur Entstehung einer neuen Moderne beitragen, die die Multiperspektivität ernst nimmt. Alexander von Humboldt hat es verstanden, so Ette, selbstkritisch immer wieder zu signalisieren, »von welcher Welt aus und mit Hilfe welcher kulturell geprägten Sprachen er von ›der‹ Welt sprach. Jedoch erlaubte es ihm gerade diese Selbstreflexion, aus der Mobilität einer transdisziplinär und interkulturell ausgerichteten Wissenschaft ein auch künstlerisch durchdachtes *Mobile* der Kulturen der Welt [...] zu entwerfen.«<sup>31</sup> So hat er zu einer »Popularisierung und Demokratisierung der Wissenschaft«<sup>32</sup> beigetragen, und ein Wissenschaftsverständnis vorgelegt, das es erlaubt, »in verschiedenen Logiken zugleich«<sup>33</sup> zu denken, im Dienst eines Lebenswissens und eines Zusammenlebens in Frieden und wechselseitiger Achtung der Differenz. Wenn ein Missionskonzept heute noch tragfähig ist, dann wird es im Dialog mit diesen kulturwissenschaftlichen Grundlagen zu erarbeiten sein.

Diese Grundlagen werden auch das Fundament der Mission, wie es in den biblischen Texten gelegt ist, in ein neues Licht stellen können. Es geht um neue Verortungen im Raum, neue Verbindungen und transversale Brücken, vor allem um die Bewegung, die in der Tiefe christlichen Glaubensverständnisses liegt und die aus den Wegen Jesu und der Apostel und Apostelinnen ersichtlich wird. Die vielfältigen Bewegungen im Leben der Missionarinnen und Missionare in den Blick zu nehmen, wird gerade auch dem christlichen Glaubensverständnis neue Perspektiven erschließen, und in genau diesem Sinn kann Kirche nicht anders als in je neuem »Aufbruch« verstanden werden.

## 2.2 Dynamiken des Glaubens: Mission ursprünglich

Der Begriff »Mission« als terminus technicus ist als solcher zum ersten Mal in der Neuzeit in Texten der Jesuiten zu finden, und er wird 1622 von der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung übernommen.<sup>34</sup> Gerade in dieser Zeit der Entdeckungen und Eroberungen, die das »Gesicht der Welt bis auf den heutigen Tag entscheidend geprägt«<sup>35</sup> haben, verquicken sich – auf ungute Weise – zwei Dynamiken: die Kolonialisierung und die Mission, die politische und die christliche Perspektive auf »encuentro« bzw. »desencuentro« (»Begegnung« bzw. »fehlgehende Begegnung«) mit den neuen Welten und ihren Bewohnern; in der damaligen und auch späteren Literatur und vor allem in populärwissenschaftlichen Darstellungen werden sie aufs engste verknüpft. Eine theologische Klärung des Missionsver-

ständnisses im Horizont des genannten neuen kulturwissenschaftlichen Rahmens wird – im Bewusstsein der notwendigen Kritik an den missionarischen Praktiken, die mit Eroberung und Ausschluss verbunden waren – zu den Zeugnissen der biblischen Texte zurückgehen. Mithilfe des Raumparadigmas und eines relationalen und transarealen Denkens können die Wege Jesu und der Jünger und Jüngerinnen und dann der frühen Christen und Christinnen nachgezeichnet und herausgearbeitet werden. So kann deutlich werden, dass Glauben mit Bewegung und Begegnung zu tun hat, mit neuen Verortungen im Raum, mit stetem Aufbruch, weil sich auf den Emmauswegen der Auferstandene zugesellt. In die Dynamik des Evangeliums einzuschwingen bedeutet, ein lebendiges Netz von Relationen auszubilden, wie es die Apostelgeschichte und Briefliteratur des Neuen Testaments zwischen den neu entstehenden christlichen Gemeinden aufzeigt, und gemeinsam, im Lernen von den anderen und im Herausgefordertwerden durch diese Zeugnis von Jesus Christus zu geben und so Glauben »zuzulassen«.<sup>36</sup>

Mission ist mit der Verkündigung des Reiches Gottes verbunden, wie es die Evangelien bezeugen und an den Anfang des Auftretens Jesu stellen (z. B. Mk 1,15 u. a.). Mission steht so im Zusammenhang mit dem Heil und der Befreiung, die Jesus von Nazareth verkündet und gelebt hat in den Begegnungen mit den Menschen seiner Zeit, Kranken und Suchenden, Männern und Frauen, und die als Zeugnis von der Auferstehung umfassendes Leben und eine Zukunft bei Gott, durch den Tod hindurch, bedeuten. Grundlegend für ein Verständnis von Mission ist der Blick auf Jesus von Nazareth selbst, auf seinen Weg mit und zu den vielen, Armen und Reichen, Angehörigen Israels und Fremden, Sündern, Gerechten, Kranken und Gesunden. Mission bedeutet so, aus der in der Begegnung mit Jesus Christus erfahrenen Freiheit von der »Freude des Evangeliums« (Papst Franziskus) Kunde zu geben, wie es der Blindgeborene (Joh 9,1-7) oder der Gelähmte am Teich Bethesda (Joh 5,1-6) tun und viele andere; Mission bedeutet in diesem Sinn aufzubrechen aus Vertrautem und sich auf Neues einzulassen. Von Bedeutung für die Geschichte des Missionsbegriffs ist aber auch die Aussendung der 12 Apostel, die für die 12 Stämme Israels stehen (Mk 6,7-13). Meist wird Mission mit dem sogenannten »Missionsbefehl« in Verbindung gebracht, dem Auftrag des Auferstandenen an die Jünger, das Evangelium zu verkünden: »Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Geht also und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie alles zu befolgen lehrt, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.« (Mt 28,18ff) Weil Mission hier im Besonderen mit den Aposteln in Verbindung gebracht wird, war in der Geschichte christlicher Mission auch das Bild von der großen Ernte (Mt 9,37f) von Bedeutung, die Bitte Jesu, Arbeiter für seine »Ernte« auszusenden. Davon zeugen dann vor allem die Apostelgeschichte und die Briefliteratur, in denen von vielen Missionaren und Missionarinnen die Rede ist, von Menschen, die wie Paulus unterwegs waren oder ihn begleitet haben, oder auch von Männern und Frauen,

**36** Dieser Begriff bezieht sich auf Michel DE CERTEAU, Glaubens-Schwachheit, Stuttgart 2009 (französische Ausgabe: *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*, Paris 1987), 178: »Dass das Christentum immer noch fähig ist, einen neuen Raum zu eröffnen, dass es eine Veränderung im Vollzug des Diskurses und in der Beziehung des Sprechers zur Sprache ermöglicht, dass es, kurz gesagt,

Glaubende ›zulässt‹, das ist letzten Endes die wahre ›Verifikation‹, welches ihr Modus und ihr Ort auch sein mögen.«

**37** SIEVERNICH, Die christliche Mission (Anm. 34), 37.

**38** Ebd., 23.

**39** Ebd., 43.

**40** Vgl. z. B. Michel DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991. Die Bedeutung des Denkens von Michel de Certeau für das Missionsverständnis wird reflektiert in: Margit ECKHOLT, Gast eines Anderen werden. Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen, Ostfildern 2020.

die kleine Hausgemeinden gegründet haben und die Missionare empfangen haben, wie es z. B. Lydia getan hat (Apg 16,9-15). Gerade dieser »kapillaren« Mission und der Ausbildung eines Netzwerkes zwischen diesen kleinen Gemeinden, so der Missionswissenschaftler und Pastoraltheologe Michael Sievernich,<sup>37</sup> kommt in der Geschichte der Mission große Bedeutung zu. Mission ist gebündelt »in der doppelten Sendung Jesu, der selbst von Gott gesandt ist und mit Vollmacht sendet und durch den Beistand seines Geistes präsent bleibt«,<sup>38</sup> und demzufolge hat sie Anteil an der Sendung Jesu und der Sendung des Geistes, ist sie Zeugnis von der Botschaft des Heils, Aufruf zur Umkehr, aber auch Bildung von Gemeinden und Dienst am Nächsten, Heilung und Sorge um dessen leibliches Wohl.

Bereits ab Mitte des 4. Jahrhunderts war die Hälfte der Bevölkerung des Römischen Reichs christlich, was sicher auch mit der Religionspolitik des konstantinischen Zeitalters zu tun hatte, eine Praxis der Verbindung von Kirche und Staat, die sich – sicher unter veränderten Bedingungen – über das Mittelalter in die Moderne fortsetzt. Von Bedeutung für die rasche Ausbreitung des Christentums waren aber auch die universale Botschaft des Heils, die Exklusivität der Mitgliedschaft durch klare Zugangs- und Zugehörigkeitsbedingungen, die besondere Wertschätzung der Frauen,<sup>39</sup> auch die höchst differenzierte und inkulturierte Praxis der Mission, die mit einer Vielfalt von Formen der Begegnung mit anderen verbunden war, wie es bereits die Schrifttexte bezeugen: sei es der philosophisch-theologische Disput, wie ihn Paulus auf dem Areopag geführt hat (Apg 17,16-34), sei es die intensive Begleitung von Menschen in ihren Suchbewegungen (so die Erzählung vom Kämmerer aus Äthiopien in Apg 8,26-39), seien es die verschiedensten Formen praktizierter Nächstenliebe. Es wird bei der theologischen Bestimmung des Missionsbegriffs heute darum gehen, diese lebendigen Glaubensdynamiken und inter-kapillaren, transarealen und interkulturellen Vernetzungen der Gemeinden und Gemeinschaften herauszuarbeiten und so dem Missionsbegriff, wie er sich in der Theologie der Antike in Verbindung mit der Gnadentheologie herausgebildet hat, einen neuen Horizont zu erschließen. Bei Cyprian und Augustinus wurde die Heilsnotwendigkeit der Taufe theologisch bestimmt und damit ein Exklusivismus der Zugehörigkeit zur Kirche entfaltet, ein »extra ecclesiam nulla salus«, das in den »anderen« die zu taufenden »Heiden« sieht, um denen, die Christus nicht kennen, Zugang zum Heil und zum Volk Gottes zu ermöglichen. Damit waren dann in der Moderne vielfältige Ausschluss- und Eroberungspraktiken verbunden worden. Andererseits ist in den Zeiten einer neuen missionarischen Dynamik gerade in den Praktiken der missionarisch tätigen Gemeinschaften wie der Jesuiten, Franziskaner, Dominikaner – um nur die großen Orden zu nennen – oder der Ursulinen und Vinzentinerinnen die Dynamik und der Wegcharakter des Glaubens herausgestellt worden, wie es der Jesuit Michel de Certeau in seinen Reflexionen auf diese Zeit deutlich macht.<sup>40</sup> Von dieser Perspektive einer Glaubensanalyse her ist heute Mission zu bestimmen – was dann auch zu einem neuen Kirchenverständnis führen wird: als Volk Gottes unter und mit den vielen Völkern das Evangelium von einem Leben zu bezeugen, das stärker ist als der Tod.

### 3 In globalen Zeiten Kirche »im Aufbruch« werden

Ein neues, in den Quellen des Evangeliums gegründetes und auf die Würde jedes Menschen, auf die Anerkennung der Pluralität von Konfessionen und Religionen und auf die Förderung eines Zusammenlebens in der fragilen und verwundbaren einen Weltgesellschaft fokussiertes Missionsverständnis erwächst paradoxerweise in der zweiten Hälfte des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts, noch in Zeiten kolonialer Bestrebungen, in der eine

Vielfalt von apostolisch tätigen Missionskongregationen, gerade Frauengemeinschaften, entstehen. Auf dem Hintergrund dieser missionarischen Aufbrüche und einer neuen Präsenz der Stimmen des »Südens« wird das II. Vatikanische Konzil Abschied nehmen von einem territorial-juridischen Verständnis der Mission. Die Kirche hat nicht »Missionen«, sondern die Kirche wird in ihrem »Wesen« als »missionarisch« bestimmt, wie es das Missionsdekret *Ad gentes* (Nr. 2) formuliert; der Missionsbegriff wird in einem theologischen und ekklesiologischen Sinn neu erschlossen.<sup>41</sup> Dieser neue Blick auf Mission gründet in einem grundlegenden ekklesiologischen Paradigmenwechsel, den das II. Vatikanische Konzil für die katholische Kirche bedeutet hat und der auch 60 Jahre nach der Eröffnung des Konzils weiter zu erschließen ist. Die Kirche wächst aus der im konstantinischen Zeitalter begründeten und in der gregorianischen Epoche vertieften Verfasstheit und Aufeinanderbezogenheit von Kirche und Staat – sicher in vielfältigsten Konstellationen im Laufe der Geschichte christlichen Glaubens – hinein in ein neues Grundverständnis, das der Dominikaner Marie-Dominique Chenu und der Jesuit Karl Rahner als das Werden der Welt-Kirche bezeichnet haben. In je unterschiedlichen und dynamischen Prozessen der Inkulturation, Trans- und Interkulturalität wächst Kirche in der Vielfalt der Kulturen, aus der Begegnung mit anderen Religionen und im Dienst der Förderung von Kulturen der Autonomie und Freiheit, von Solidarität und Menschenrechten. Wenn heute von Mission die Rede sein kann, dann ist der Begriff in diesem Horizont zu erschließen.

Das II. Vatikanische Konzil hat für die katholische Kirche einen bis heute einzuholenden Paradigmenwechsel bedeutet in ihrer Positionierung in der Welt, ihrer Haltung anderen Konfessionen und Religionen gegenüber, und ein neues theologisches Leitmotiv, das die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*, die beiden zentralen Erklärungen zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* und über die Haltung der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* prägt und aus dem dieser neue »Geist« der Mission spricht, ist die »Anerkennung der anderen«, das Lernen von den vielen anderen und die Einsicht in die Schuld, wenn die Kirche als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit hinter ihrem Auftrag der »Evangelisierung«, das heißt der Verkündigung des Evangeliums von der Barmherzigkeit Gottes, zurückbleibt. Hier hat Papst Johannes Paul II. in seinem Schuldbekenntnis und seiner Vergebungsbitte im Jahr 2000 auch angesichts des großen Leids, das eingeborenen Völkern widerfahren ist, ein wichtiges Zeichen gesetzt, an das Papst Franziskus auf seiner Reise nach Ecuador in seiner Ansprache vor den sozialen Bewegungen am 9. Juli 2015 angeknüpft hat.<sup>42</sup> Es geht in allen kirchlichen Vollzügen darum, sich immer wieder neu zu Jesus Christus zu bekehren und den Weg des »armen Jesus« zu gehen, wie es die Kirchenkonstitution formuliert hat (vgl. LG 8). Darin verdichtet sich das neue Verständnis von Mission, und genau darauf fokussiert Papst Franziskus seine Relektüre des II. Vatikanischen Konzils im Dienst des genannten neuen Welt-Kirche-Werdens.<sup>43</sup>

41 Vgl. auch Michael SIEVERNICH, Mission im Wandel. Historische Leistung und künftige Aufgabe, in: StZ 213 (1995) 677-689; Giancarlo COLLET, Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff, in: Concilium 35 (1999) 84-91.

42 Vgl. <https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-ecuador-bolivia-paraguay-2015.pdf> (26.2.2022).

43 In diesem Dienst steht das Projekt einer interkontinentalen Kommentierung der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils »Vatican II – Legacy and Mandate«. Vgl. dazu: Margit ECKHOLT, Eine interkontinentale Kommentierung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen, in: ZMR 104 (2020) 68-83.

Grundlage der Mission ist die universale Sendung Jesu Christi, die mit der »Einsicht in die Zusammengehörigkeit aller Menschen und Kulturen in der Völkergemeinschaft«<sup>44</sup> und der »Anerkennung von ›Wahrheit und Gnade‹ (AG 9) in nichtchristlichen Religionen«<sup>45</sup> verbunden ist. »Der unaufgebbare Wahrheitsanspruch und der damit verbundene Missionsauftrag der Kirche gründen allein in diesem universalen Heilswillen Gottes, von dem kein Mensch ausgeschlossen ist.«<sup>46</sup> Mission bedeutet zunächst das Hineinwachsen in die Christusbefolgung, nicht in der Bekehrung der anderen, sondern umgekehrt in der Bekehrung durch die anderen. Mission erwächst aus dem Hören auf Gottes Wort, sie ist zunächst immer Umkehr zu Jesus Christus und seiner Ansage des Reiches Gottes an alle Völker, über jede von Menschen gesetzte Grenzen hinaus, ohne Ansehen von Alter, Geschlecht, ethnischer oder sozialer Zugehörigkeit.

Wenn Papst Franziskus die missionarische Dynamik des Konzils aufgreift und als Papst der Weltkirche dabei die Gewichte von Zentrum und Peripherie verschiebt, so gibt er entscheidende Impulse für einen neuen »Stil« der Präsenz der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit, in der Vielfalt der Begegnung mit anderen, gerade auch anderen Religionen, unter Anerkennung der Religionsfreiheit und im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit und eines gemeinsamen »guten Lebens«. Eine solche Mission zu vertreten, ist entscheidende Aufgabe der katholischen Kirche in einer immer mehr gefährdeten, von Konflikten, neuen Identitätsvergewisserungen und Ausschlüssen geprägten Weltgesellschaft. Mut zu Grenzüberschreitungen macht das Evangelium, weil Jesus Christus selbst dort, jenseits der Grenze, wartet und aus der Zukunft Gottes Leben erschließt, gerade da, wo menschliches Leben gestrandet ist, wo die Ressourcen sich erschöpfen und die Menschenwürde mit Füßen getreten wird. Papst Franziskus hat dies in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* zur Geschwisterlichkeit in einer globalisierten Welt auf eine besondere Weise zusammengeführt, ein für die Zeugniskraft christlichen Glaubens und die Präsenz der katholischen Kirche in der pluralen Welt-Öffentlichkeit zentrales Dokument.<sup>47</sup> Dieses Zeugnis vom Evangelium des Lebens bildet sich in einer Lebendigkeit und Vielfalt der sich kreuzenden Geschichten, der transarealen und interkulturellen Bezüge aus, es muss je neu in verschiedene Sprachen übersetzt und kreativ in den unterschiedlichen Kontexten nach außen und innen, der eigenen Glaubensgemeinschaft und den vielen Foren der Öffentlichkeit und des Dialogs mit anderen Religionen und allen Menschen guten Willens erschlossen werden. Das bedeutet nicht eine Relativierung der Zeugniskraft des Glaubens, sondern seine Konkretisierung in der Multiperspektivität der Kontexte und Lebensformen des Menschen.

Es ist gut, dass der Papst aus dem Süden, der mit dem Namen Franziskus die »Option für die Armen« und die verwundete Schöpfung in das Herz der Kirche holt und der einen »Perspektivenwechsel« und eine »Bekehrung« hin zum Evangelium fordert, die Maßstäbe von Zentrum und Peripherie auf den Kopf stellt. Die Befreiungstheologien, die in der Theologie des Nordens in den letzten Jahrzehnten gerade angesichts vielfältiger Kritiken

44 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2004, 48.

45 Ebd., 49.

46 Katja HEIDEMANN, Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – ein Widerspruch? Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Marianne HEIMBACH-STEINS / Heiner BIELEFELDT (Hg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 83-91, 87.

47 Vgl. dazu: Margit ECKHOLT, *Fratelli tutti* – und die Schwestern? Ein gendersensibler Blick auf das Konzept der sozialen Freundschaft, in: Ursula NOTHELLE-WILDFEUER / Lukas SCHMITT (Hg.), Unter Geschwistern? Die Sozialenzyklika *Fratelli tutti*: Perspektiven – Konsequenzen – Kontroversen, Freiburg/Basel/Wien 2021, 17-33.

und auch anderer politischer Konstellationen in den Hintergrund getreten sind, rücken dadurch in ein neues Licht, und die lebendige Erinnerung an ihren Weg wird heute für die jüngere Generation bedeuten, im Kreuzen der verschiedenen kulturellen Räume der Welt neue, den globalen, von neuen Ausschlussprozessen, von Migration, Gewalt und Kriegen geprägten Zeiten entsprechende öffentliche, politische und befreiende Theologien zu entwickeln im Sinne einer globalen interkulturell, ökumenisch und interreligiös fruchtbaren Friedenstheologie. Wenn der Friedensgedanke und die Reich-Gottes-Perspektive den vielfältigen Glaubenspraktiken ihre Dynamik geben und zum Ausgangspunkt einer neuen Selbstdefinition von Kirche in globalen Zeiten werden, rückt in das Zentrum, was »Herz« der christlichen Religion ist: das befreiende und heilende Evangelium Jesu Christi und mit ihm die Vielfalt seiner Bezeugungsgestalten. Das wird das Unterfangen der nächsten Jahrzehnte sein, wenn die Frage gestellt wird nach dem missionarischen Anliegen der katholischen Kirche – im Dialog der Kulturen und der Religionen und im Dienst der Geschwisterlichkeit in einer globalisierten Welt. ♦

---

---

# Relevanz, Resonanz und Relationalität

Mission als Beziehungs-Weise und Stil

von Klaus Vellguth

## Zusammenfassung

Ausgehend von der in der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium* angekündigten und zum Pfingstfest 2022 in Kraft getretenen Kurienreform mit ihrer Akzentuierung der missionarischen Dimension der Kirche setzt sich der Beitrag mit den Herausforderungen der Mission sowie der Missionswissenschaft auseinander. Er verweist auf die Bedeutung eines relationalen Missionsverständnisses bzw. einer relationalen Missionswissenschaft und geht dabei auf die Arbeiten von Hartmut Rosa zur Resonanztheorie sowie von Christoph Theobald zum Christentum als Stil ein. Als missionswissenschaftlicher Neologismus verweist er auf den Begriff des Orthopathos und betont, dass ein relationales Verständnis einen Beitrag leisten kann, um in Theologie und Kirche aus dem »Exil der Irrelevanz« aufzubrechen. Abschließend problematisiert er die Frage nach den Divergenzen und Konvergenzen zwischen einerseits der Missionswissenschaft und andererseits der Pastoraltheologie.

## Schlüsselbegriffe

→ *Praedicate Evangelium*  
→ Relationale Missionswissenschaft  
→ Resonanztheorie  
→ Christentum als Stil

## Abstract

Taking as its starting point the reform of the Curia with its emphasis on the missionary dimension of the Church, which was announced in the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* and took effect on Pentecost 2022, the article deals with the challenges facing missionary work as well as missiology. It points to the importance of a relational understanding of mission and also of a relational missiology, and in doing so addresses the work of Hartmut Rosa on resonance theory and of Christoph Theobald on Christianity as style. The author refers to the concept of orthopathos as a neologism of missiology and emphasizes that a relational understanding can contribute to breaking out of the »exile of irrelevance« in theology and in the Church. Finally, he problematizes the question of divergences and convergences between missiology on the one hand and pastoral theology on the other.

## Keywords

→ *Praedicate Evangelium*  
→ Relational missiology  
→ Resonance theory  
→ Christianity as style

## Sumario

Partiendo de la reforma de la Curia anunciada en la Constitución Apostólica *Praedicate Evangelium* y que entró en vigor en Pentecostés de 2022, con su acentuación de la dimensión misionera de la Iglesia, el artículo aborda los retos de la misión y la misionología. Señala la importancia de una comprensión relacional de la misión o de una misionología relacional y para ello analiza el trabajo de Hartmut Rosa sobre la teoría de la resonancia y de Christoph Theobald sobre el cristianismo como estilo. Como neologismo de la misionología, se refiere al concepto de orthopathos y subraya que una comprensión relacional puede contribuir a salir del »exilio de la irrelevancia« en la teología y la Iglesia. Por último, problematiza la cuestión de las divergencias y convergencias entre la misionología, por un lado, y la teología pastoral, por otro.

## Palabras clave

→ *Praedicate Evangelium*  
→ Misionología relacional  
→ Teoría de la resonancia  
→ El cristianismo como estilo

---

Zum Pfingstfest 2022 trat die lange Zeit erwartete Kurienreform in Kraft, nachdem Papst Franziskus wenige Wochen zuvor – am Festtag des heiligen Joseph – in der Apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium* die Grundzüge der Reform bereits der Öffentlichkeit vorgestellt hatte. Erfreulicherweise wird in der Apostolischen Konstitution festgestellt, dass die Leitungsgämeiter der vatikanischen Dikasterien künftigh auch von Laien – unabhängig von ihrem Geschlecht – ausgeübt werden können. Damit endete eine jahrhundertelange, spätestens im dritten Jahrtausend in keiner Weise mehr zu rechtfertigende Diskriminierung von Frauen und nicht-ordinierten Männern in der Kirche und ein zuletzt ärgerlicher Anachronismus. Für manche dürfte dies das aufregendste Detail der Apostolischen Konstitution gewesen sein. Für andere hingegen bestand die bemerkenswerteste Veränderung darin, dass die 400 Jahre zuvor als *Propaganda Fide* gegründete und im Jahr 1967 von Papst Paul VI. ebenfalls im Rahmen einer Kurienreform umbenannte *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* nun im Rahmen der von Papst Franziskus durchgeführten Kurienreform mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung unter der Bezeichnung »Dikasterium für die Evangelisierung« (*Dicastero per l'Evangelizzazione*) zusammengelegt wird. Doch damit nicht genug: Den Vorsitz des neuen Dikasteriums hat der Papst selbst übernommen, die beiden Sektionen werden jeweils von Pro-Präfekten geleitet werden. Und als sei das neue Dikasterium durch den Vorsitz des Papstes nicht bereits genug geadelt, nimmt das neue Dikasterium für die Evangelisierung in der Aufzählung der aus der Kurienreform hervorgegangenen Dikasterien in *Praedicate Evangelium* den ersten Rang ein – und verweist damit die bisher als »primus inter pares« gehandelte Glaubenskongregation auf den folgenden Platz.

Dieses Detail ist mindestens ebenso bemerkenswert wie die den Laien künftigh zukommenden Kompetenzen. Denn in der Änderung der Aufzählung der Dikasterien drückt sich eine Neudefinition der Beziehung zwischen der Glaubenslehre der Kirche einerseits und dem pastoralen Handeln andererseits, zwischen einer wie auch immer zu formulierenden abstrakten Wahrheit einerseits und der praktizierten Barmherzigkeit andererseits, zwischen scheinbar unumstößlicher kognitiver Logik und fragiler emotionaler Kenosis, zwischen Dogma und Mission aus. Es geht nicht mehr darum, dass von einer behaupteten pra-existenten Ontologie Grundlinien für die kirchliche Praxis deduziert werden. Papst Franziskus gießt im Rahmen seiner Kurienreform in die kirchlichen Strukturen, was er bereits in der für sein Pontifikat programmatischen Exhortatio *Evangelii gaudium* ins Zentrum kirchlichen Handelns gestellt hat: Die Evangelisierung als zentrale Aufgabe einer Kirche, die sich selbst als missionarisch versteht.

Was von außen betrachtet wie ein Detail, vielleicht sogar »nur« wie eine Machtverschiebung innerhalb vatikanischer Institutionen und Strukturen aussieht, stellt tatsächlich ein Erdbeben mit Blick auf das kirchliche Selbstverständnis dar. Die ekklesiologische Identität wird primär nicht mehr theologisch gedacht, sondern realisiert sich zunächst vor allem performativ im kirchlichen Handeln. Damit ist ein in Stein gemeißelter, mächtig

1 Wolfgang BECK, »... hinaus ins Weite«. Kirchliche Praxis nach dem Ernstfall gemeinwohlorientierter Bewährung in der Pandemie, in: *Diakonia* 53 (2022/1) 21.

2 Hartmut ROSA, Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: Tobias KLÄDEN / Michael SCHÜSSLER (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg 2017, 18-51, 18.

3 Joachim HÖHN, Dialektik der Beschleunigung. Theologie als Zeitdiagnose, in: KLÄDEN / SCHÜSSLER (Hg.), *Zu schnell für Gott? (Anm. 2)*, 52-71, 70.

4 ROSA, *Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft (Anm. 2)*, 20.

wirkender Glaube, der oft genug in Besitz genommen, vereinnahmt und domestiziert wurde, aus seiner ideologischen Erstarrung gelöst worden, wird der Freiheit übergeben und realisiert sich nun sowohl verbal als (hier sei das fast vergessene, aber in diesem Kontext so zutreffende Wort aus Grundschulzeiten erlaubt) »Tu-Wort« und modal als Stil.

Die Evangelisierung bzw. Mission kann in diesem Sinn wieder als die Dynamik einer Kirche verstanden werden, der es sowohl um das Handeln als auch um den Stil und dabei stets um den Menschen geht. Ein Handeln, das der bzw. dem Anderen gilt und das tatsächlich in der Lage ist, sich der Freude und der Trauer, den Sorgen und Ängsten eines Menschen zu öffnen, sie sich zu Eigen zu machen, um sie solidarisch auszuhalten. Damit löst Papst Franziskus vielleicht den Gordischen Knoten einer in der Irrelevanz des Relevanzverlustes behaglich zurückgezogenen Theologie und Kirche, was zu Binnenfixierungen und zu einer Exkulturation des Glaubens in zahlreichen Gesellschaften geführt hat. Papst Franziskus zeigt der Kirche einen Weg, wie sie die »Selbstbeschränkung kirchlicher Verkündigung«<sup>1</sup> überwinden kann.

Theologie und Glaube sind aufgefordert, sich mit einer neuen missionarischen Dynamik den Bedürfnissen der Menschen zu öffnen und dabei einen Stil zu entwickeln, der von außen betrachtet als signifikant anders und geradezu un-glaublich attraktiv wahrgenommen werden kann. Um die Bedeutung einerseits der Offenheit und andererseits des neuen Stils zu verstehen, helfen die Reflexionen, die Hartmut Rosa in seiner Resonanztheorie und Christoph Theobald in seinen Überlegungen zum Christentum als Stil formuliert haben. Diese sollen im Folgenden vorgestellt und später mit Blick auf ihr »missionswissenschaftliches Kapital« eingeordnet werden.

## 1 Die Relevanz des guten Lebens

Ermutigt zu einer lebensnahen missionarischen Glaubenspraxis und befreit vom Ballast einengender und unter Ideologieverdacht stehender Glaubenslehren muss und darf sich die Kirche wieder den basalen Grundbedürfnissen und Grundfragen der Menschen zuwenden. Was aber sind nun die Grundfragen der Menschen, die für Menschen tatsächlich relevant sind? Dieser Frage ist Hartmut Rosa, Professor für allgemeine und theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Direktor des Max-Weber-Kollegs in Erfurt, nachgegangen und formulierte als Ausgangspunkt seiner Überlegungen die beiden Fragen »Was ist das gute Leben? Und was hält uns davon ab, dieses zu erreichen?«<sup>2</sup> In die Sprache der Bibel hinein lässt sich der Begriff des »guten Lebens« wohl am besten mit dem johanneischen Begriff eines Lebens in Fülle (Joh 10,10) übersetzen. Die Frage, wie wir leben wollen, deckt sich Rosa zufolge weitgehend mit der Frage, wie wir unsere Zeit verbringen wollen. Und so stellt Rosa zunächst den Zeitbegriff ins Zentrum seiner Überlegungen und problematisiert die Beschleunigungsprozesse der Gegenwart als Symptome und Konsequenzen moderner Gesellschaften, die systematisch und strukturell auf Steigerung angelegt sind und sich nur dynamisch stabilisieren können. Er definiert die Beschleunigungsprozesse, die von Hans Joachim Höhn als »kinetischer Imperativ«<sup>3</sup> bezeichnet werden, als konstitutiv für Gesellschaften der Moderne und schreibt: »Eine Gesellschaft ist modern, wenn sie sich nur (noch) dynamisch zu stabilisieren vermag, wenn sie also systematisch auf Wachstum, Innovationsverdichtung und Beschleunigung angewiesen ist, um ihre Struktur zu erhalten und zu reproduzieren.«<sup>4</sup> Hartmut Rosa verweist dabei darauf, dass der materielle Wachstumszwang moderner kapitalistischer Gesellschaften sich angesichts der ökologischen Krisen des 21. Jahrhunderts als problematische Konsequenz dynamischer Selbststabilisierung erweist. Er setzt sich aber vor allem mit dem Phänomen

der Entfremdung auseinander. Um den mit den Beschleunigungsprozessen verbundenen Erfahrungen der Entfremdung entgegenzutreten, hat Rosa das Konzept der Resonanz als Gegenbegriff der Entfremdung entwickelt. Dabei sieht er die Entfremdung als Erfahrungen, die Menschen daran hindert, ein gutes Leben zu erreichen.<sup>5</sup>

Allerdings wählt Rosa eine diametral andere Perspektive zum Verständnis der Entfremdung als Karl Marx, der seine Entfremdungstheorie in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten formuliert und die menschliche Entfremdungserfahrung auf die entfremdete Arbeit zurückgeführt hat. Rosa hingegen weist in seiner Resonanztheorie mit Blick auf soziologische Distinktionen darauf hin, dass es gar nicht primär die den Menschen unterschiedlich zur Verfügung stehenden Ressourcen sind, die wesentliche Differenzen konstruieren, sondern der individuelle »Grad der Verbundenheit mit und der Offenheit gegenüber anderen Menschen«. <sup>6</sup> Vom Grad dieser Fähigkeit hänge wesentlich ab, ob Menschen überwiegend in gelingenden oder misslingenden Weltverhältnissen und Weltbeziehungen leben. In seiner Resonanztheorie plädiert Rosa für eine Neujustierung von Weltbeziehungen durch die Radikalisierung der Beziehungsidee: »Sie geht gerade nicht davon aus, dass Subjekte auf eine vorgeformte Welt treffen, sondern postuliert, dass beide Seiten – Subjekt und Welt – in der und durch die wechselseitige Bezogenheit erst geformt, geprägt, ja mehr noch: konstituiert werden. Was und wie ein Subjekt ist, lässt sich erst bestimmen vor dem Hintergrund der Welt, in die es sich gestellt und auf die es sich bezogen findet; Selbstverhältnis und Weltverhältnis lassen sich in diesem Sinn nicht trennen.«<sup>7</sup> Rosa unterscheidet dabei grundsätzlich zwischen einer Weltbeziehung der Resonanz, der Indifferenz und der Repulsion. Dabei verwendet Rosa den Begriff der Resonanz für einen Modus der Weltbeziehung, in dem sich Subjekt und Welt gegenseitig »erreichen«, sodass eine Antwortbeziehung entsteht, die transformative Effekte zeitigt, weil sie das Weltverhältnis gleichsam verflüssigt. Rosa weist darauf hin, dass die Resonanzerfahrung nicht einfach »machbar« ist, sondern einer Unverfügbarkeit unterliegt – vielleicht könnte man den Gedanken der Unverfügbarkeit auch mit dem Begriff der Gnade zusammendenken.<sup>8</sup>

Mit seiner Resonanztheorie knüpft Rosa an das Werk von Erich Fromm<sup>9</sup> ebenso an wie an Jürgen Habermas<sup>10</sup> und Axel Honneth<sup>11</sup> und greift zahlreiche Impulse von Bernhard Waldenfels<sup>12</sup> auf. Die von Rosa beschriebenen reziproken dynamischen Prozesse, die sowohl die permanente Veränderung der eigenen Person als auch die Veränderung der anderen Menschen berücksichtigen, mögen zunächst einmal abstrakt klingen. Letztlich korrespondieren sie aber mit dem Verständnis einer missionarischen Kommunikation, die nicht in Prozessen der Inkulturation, sondern in Dynamiken der Interkulturalität verläuft und an Konzepte einer mystagogischen Pastoral anschlussfähig ist, die – um es in Anlehnung an Karl Rahner zu formulieren – in der Nüchternheit lebensweltlicher Alltagsphänomene

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>6</sup> Hartmut ROSA, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt 2019, 53.

<sup>7</sup> Ebd., 58.

<sup>8</sup> Eine Brücke zwischen Gnade und Kultur schlägt Papst Franziskus in seiner Exhortatio *Evangelii gaudium*, wenn er festhält: »Die Gnade setzt die Kultur voraus, und die Gabe Gottes nimmt Gestalt an in der Kultur dessen, der sie empfängt.« FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die

Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194, Bonn 2013, 115.

<sup>9</sup> Vgl. Erich FROMM, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München 1992 [1961].

<sup>10</sup> Vgl. Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt 1981.

<sup>11</sup> Vgl. Axel HONNETH, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>12</sup> Vgl. Bernhard WALDENFELS, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt a. M. 2000.

dem tiefsten Mysterium unserer Existenz nachgehen, das wir vorsichtig tastend Gott nennen, und dabei einen Geist der Offenheit und Weite atmen.<sup>13</sup> Weniger wissenschaftlich-analytisch definiert, sondern assoziativ-offen und prosaisch umschrieben hat der ehemalige Aachener Bischof Klaus Hemmerle diese von Rosa formulierte reziproke Dynamik in einer seiner meistzitierten Aussagen, als er schrieb: »Lass mich Dich lernen, Dein Denken und Sprechen, Dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich Dir zu überliefern habe.«<sup>14</sup>

Klaus Hemmerle warb ähnlich wie die Resonanztheorie von Rosa für eine große Offenheit einer Umwelt gegenüber, die als *locus theologicus alienus* neu entdeckt wird, und betrachtete den Austausch mit Anderen, die Konfrontation mit der Alterität als eine Chance, in der eigenen Identität zu wachsen und gegebenenfalls in der Auseinandersetzung mit dem Anderen das Eigene, den christlichen Glauben, besser zu verstehen.

Die Theorie Rosas dürfte gerade auch im Zeitalter der späten Moderne, vielleicht auch der Postmoderne eine besondere Relevanz besitzen, da sich zeigt, dass Gesellschaften mit ihrer Verdichtung von Interaktionsmöglichkeiten,<sup>15</sup> habitualisierten Innovationsstreben und globalen Urbanisierungsprozessen als pulsierende Resonanzräume eine besondere Herausforderung für das Resonanzverhalten ihrer Bevölkerung darstellen. Mit Blick auf die von Rosa beschriebenen gelingenden oder auch misslingenden Weltbeziehungen ist offensichtlich, dass der vitale (mitunter vielleicht sogar hyperaktive) multioptionale Kontext der Gegenwart mit dem ihm strukturell innewohnenden Imperativ einer permanenten Optionensteigerung<sup>16</sup> vom »homo optionalis« ein hohes Maß an Flexibilität und die Bereitschaft erfordert, sich auf immer neue Kontexte einzulassen. Dabei »provoziert« der spätmoderne bzw. postmoderne Kontext die Entstehung fluider Identitäten. So kann der multioptionale Kontext mit dem Bild verglichen werden, das sich dem Betrachter in einem Kaleidoskop zeigt. Es verändert sich permanent und konfrontiert den Betrachter mit seinen bislang unbekanntem Facetten. Doch im Gegensatz zum Betrachter eines Kaleidoskops sind Menschen im Zeitalter der Spätmoderne nicht nur Betrachter einer Dynamik, die zu Veränderungen führt, sondern selbst zugleich auch Teil des sich permanent verändernden Bildes. Das Leben erfahren sie in besonderer Weise als einen dynamischen Prozess in einem fluiden Kontext, der dem Individuum als homo optionalis abverlangt, sich sowohl permanent Veränderungen (als Betrachter) auszusetzen als auch sich ständig selbst (als Teil des Bildes) zu verändern und dabei eine welt- und menschenoffene Haltung einzunehmen, um im multioptionalen Kontext leben und überleben zu können.<sup>17</sup>

Ein weiterer Aspekt der hier vorgestellten Resonanztheorie ist mit Blick auf Theologie und Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends bemerkenswert: Rosa verweist darauf, dass die Religion gerade auch im Zeitalter der späten Moderne nicht verschwindet,

**13** Vgl. Karl RAHNER, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, hg. von Albert RAFFELT, Freiburg 2004, 30.

**14** Klaus HEMMERLE, Spielräume Gottes und der Menschen: Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns. Ausgewählt und eingeleitet von Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy, Freiburg 1996, 329. Ebenfalls Klaus HEMMERLE, Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 12 (1983) 309.

**15** Vgl. Rainer BUCHER, Aufgebrochen durch Urbanität. Transformationen der Pastoralmacht, in: Michael SIEVERNICH / Knut WENZEL (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt, Freiburg 2016, 66-118, 223.

**16** Vgl. ROSA, Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft (Anm. 2), 30.

**17** Vgl. ebd., 34.

sondern ganz im Gegenteil – neben der Erfahrung der Natur und der Begegnung mit der Kunst – »als Resonanzsphäre auch der modernen Gesellschaft analytisch und diagnostisch ernst zu nehmen und ihr entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen«<sup>18</sup> sei. So sieht der Soziologe eine Resonanzsehnsucht und ein Resonanzverlangen der Menschen, das nicht nur horizontal ausgerichtet ist, und stellt die These auf, »dass menschliche Subjekte über horizontale (bzw. soziale) Resonanzbeziehungen hinaus ein Bedürfnis nach der Erfahrung einer vertikalen Resonanz im Sinne eines responsiven Verhältnisses zu einer umgreifenden Realität haben«. Damit dürfte Rosa mit seiner Resonanztheorie implizit an dem anknüpfen, was der Religionssoziologe Kaufmann als Kosmisierung, in seiner Diktion also als eine der Funktionen von Religiosität, beschrieben hat.<sup>19</sup>

Darüber hinaus sei, so Rosa, in den Religionen mit den ihnen innewohnenden Konzeptionen von dialogischen Beziehungen aber auch das Fundament allen Resonanzverlangens und aller Resonanzsehnsucht gelegt. Diese Konzeption dialogischer Beziehungen könne insbesondere auch in den biblischen Schriften nachgezeichnet werden. Rosa bezeichnet die Texte der Schrift »als ein einziges Dokument des menschlichen Flehens, Bittens und Betens, Wartens und Harrens, Flüsterns und Rufens um Antwort. Und man könnte hinzufügen, dass sie auf dieses Flehen vielleicht ein einziges großes Gegenversprechen gibt, welches da lautet: Da ist einer, der Dich hört, der Dich versteht, der Dir den Atem des Lebens eingehaucht und Dich bei Deinem Namen gerufen hat.«<sup>20</sup>

## 2 Relationalität als Wesen der Mission

Die Resonanztheorie von Hartmut Rosa korrespondiert mit einem relationalen Theologieverständnis, das sich von einem reduzierenden Betonen von Kognitionen, Glaubenssätzen oder gar Ideologien dadurch abgrenzt, dass es den Beziehungscharakter des Christentums hervorhebt.<sup>21</sup> Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hatte schon im vergangenen Jahrhundert darauf verwiesen, dass die Relationalität in der abendländischen religionswissenschaftlichen Tradition zur *conditio humana* gehört.<sup>22</sup> Und hier kommt nun ebenfalls die Relationalität ins Spiel. Letztlich geht es darum, dass Christen lernen, sich neu in ihrer Relationalität zu erleben. Also ganz im Sinn von Martin Buber: »Ein Mensch kann nur dann Selbststand, Artikulationsfähigkeit, Würde, Urteilsfähigkeit und Kreativität entfalten, wenn er sich als Teil eines Netzes von Beziehungen erfährt. Er kann nur dann im Vollsinn Mensch sein, wenn er lieben, hören, antworten, beten kann. Mit anderen Worten: Wenn er gelernt hat, ›in Relation‹ zu leben, zum Du, zum Anderen, zur Umwelt, zu Gott, in allem in einer ›dialogischen Existenz‹.«<sup>23</sup>

Martin Buber verweist hier auf basale Erfahrungen des Menschseins. Und auch Rosa macht die menschliche Erfahrung zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Damit wählt

<sup>18</sup> Ebd., 46.

<sup>19</sup> Der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat sich mit den Leistungen und Funktionen von Religiosität beschäftigt und differenziert hier zwischen der Funktion von Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration und Kosmisierung. Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 85ff.

<sup>20</sup> ROSA, *Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft* (Anm. 2), 47-48.

<sup>21</sup> Vgl. Klaus VELLGUTH, *Relationale Missionswissenschaft*. Wenn Mission dazwischen kommt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017/1-2) 190-195; DERS., *Mission ist Begegnung*. Plädoyer für eine beziehungsorientierte Missionswissenschaft, in: Patrick BECKER/Jörg FÜNDLING/Guido

MEYER/Simone PAGANINI/Axel SIEGEMUND (Hg.), *Einführung in die Theologie. Aachener Perspektiven*, Aachen 2018, 178-183.

<sup>22</sup> Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 1994.

Rosa für seine Forschungen einen Ausgangspunkt, den bereits Karl Rahner als Kern der theologischen Reflexion beschrieben hat. Rahner, der ja ein Meister der abstrahierenden theologischen Reflexion war, hat immer wieder auf den Primat der Glaubenserfahrung vor einem abstrakten Glaubenswissen verwiesen: »Erfahrung als solche und die begrifflich objektivierende Reflexion auf solche Erfahrung sind zwar nie absolut getrennt, aber diese beiden Größen Erfahrung und objektivierende Reflexion auf sie sind auch nie identisch. Die Reflexion holt die ursprüngliche Erfahrung nie ganz ein.«<sup>24</sup> Und auch Christoph Theobald, dessen Werk in den folgenden Überlegungen ins Spiel kommt, betont die theologische Dignität der Erfahrung und merkt an, dass der »Alltag und vor allem die Ereignisse all unserer individuellen und kollektiven Lebensgeschichten ein theologisches Gewicht bekommen«<sup>25</sup> müssen. Mit der Bestimmung der Erfahrung als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion greift Rahner ebenso wie Theobald die von Johannes XXIII. als »pastoraler Stil« formulierte Hermeneutik auf, die Evangelisation, Mission und Pastoral eben nicht als sekundäre Applikation eines primären Depositums zu verstehen, sondern zu einem lebendigen wechselseitigen Austausch zwischen Glaubensinhalt und Glaubensleben einzuladen. Diese Hermeneutik dürfte auch der Kurienreform zugrunde gelegt worden sein, mit der Pastoralista<sup>26</sup> Franziskus die Institutionen des Vatikans und ihr Binnenverhältnis einem Aggiornamento unterzogen hat.

### 3 Christentum und Mission als Stil

Ein solches relationales Missionsverständnis knüpft an ein relationales Theologieverständnis an, das sich von einem reduzierenden Betonen von Kognitionen, Glaubenssätzen oder gar Ideologien dadurch abgrenzt, dass es den Beziehungscharakter des Christentums betont. In besonderer Weise anschlussfähig ist die Resonanztheorie deshalb auch an die Überlegungen von Christoph Theobald zum Christentum als Stil. Theobald bezeichnet »Glaube als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen«<sup>27</sup> und greift den Stilbegriff auf, den der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty als »Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen«,<sup>28</sup> definiert hat. Theobald verortet den Stilbegriff im Zentrum seiner Theologie und verweist dabei darauf, dass der Stilbegriff auch die beiden apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* und *Laudato si'* geprägt habe. So habe Papst Franziskus den Stilbegriff in *Evangelii gaudium* 22 Mal und in *Laudato si'* insgesamt 18 Mal verwendet. Christoph Theobald wählt in seinen Überlegungen zum Christentum als Stil eine relationale Perspektive und betont, »dass Christentum und christlicher Glaube nicht in dogmatischen Lehrsätzen oder autoritativen Aussagen eingefangen werden kann, sondern als Lebensform unter anderem, genauer als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt verstanden werden will.«<sup>29</sup> Dazu hält er fest: »Genau darum geht es im stilistischen

**23** Martin BUBER, zitiert nach Hermann SCHALÜCK, Schweigen als spiritueller und kommunikativer Akt, in: Michael BIEHL/Klaus VELLGUTH (Hg.), *MissionRespekt. Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses*, Aachen/Hamburg 2016, 158-165, 157.

**24** Karl RAHNER, Vortrag an der Katholischen Akademie Koblenz vom 22.10.1969, publiziert in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, 161-176.

**25** Christoph THEOBALD, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg 2018, 237.

**26** Vgl. Margit ECKHOLT, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 163 (2015/1) 4-19, 5.

**27** THEOBALD, *Christentum als Stil* (Anm. 25), 212.

**28** Vgl. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris 1960, 65-95.

**29** THEOBALD, *Christentum als Stil* (Anm. 25), 53.

Ansatz: Die integrale Relationalität des Menschen, seine vitalen Beziehungen zu sich selbst, zum anderen, zu den anderen Geschöpfen (Lsi' 66), sowie seine Fähigkeit, aus sich ›heraus-zugehen‹ (Lsi' 208), sind angesprochen, um seinen Blick und sein Hören vom Herzen her kommen zu lassen.<sup>30</sup> Bei seinen Überlegungen zum Christentum als Stil differenziert Theobald zwischen theologischen und theologalen Reflexionen, wobei theologale Aussagen in einer konkreten Glaubenserfahrung eines Menschen verwurzelt sind, die Theobald auch als »Intimität Gottes« bezeichnet.<sup>31</sup> Theobald schreibt: »Alles hängt davon ab, ob der Christ eine solche ›mystische‹ Erfahrung macht und ob diese im kirchlichen Leben und in den Gemeinden ermöglicht und von ihnen getragen wird.«<sup>32</sup>

Mit Blick auf die Pastoralität des Zweiten Vaticanums verweist Theobald darauf, dass die Offenbarung in Christus »ja nicht nur eine Mitteilung, sondern eine Form von Begegnung darstellt, von der der Inhalt des Glaubens nicht gelöst werden kann«. Damit knüpft er an zentrale Aussagen zum Glaubensverständnis der Kirche im »Zeitalter zweier Päpste« an. So schrieb bereits Benedikt XVI., nachdem gerade er doch viele Jahre oberster »Glaubenshüter« der katholischen Kirche war, in seiner als programmatisch zu interpretierenden Enzyklika *Deus Caritas est*: »Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.«<sup>33</sup> Papst Franziskus, der sicherlich nicht im Verdacht steht, seinen Amtsvorgänger in eigenen Dokumenten inflationär zu zitieren, erkennt diese »theologische Rosine« im Werk von Benedikt XVI. und greift genau diesen zentralen Satz aus der Enzyklika seines Vorgängers in *Evangelii gaudium* auf, nachdem er zuvor in seiner programmatischen Exhortatio die Pflege der Beziehung zu Christus als die wesentliche Herausforderung aller Christen bezeichnet hat und jeden Christen dazu einlädt, »[...] gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern.«<sup>34</sup> Es geht im Christentum also um eine Relation. Im Mittelpunkt steht die Beziehung zu Christus, aus der sich der grundsätzlich relationale Charakter des Christentums und damit auch der Theologie selbst ableiten lässt. Sowohl Papst Benedikt als auch Papst Franziskus ermutigen also dazu, eine Beziehung, die Beziehung zu Christus, als das Wesentliche des Christentums anzuerkennen. Dem entspricht, wenn theologisch eine relationale Missionswissenschaft entwickelt wird, die für eine relationale, missionarische Pastoral der Kirche anschlussfähig ist. Das Handeln Gottes selbst kann dabei als ein relationales Handeln reflektiert werden, das ebenso wenig statisch ist wie Gott selbst und das sich nicht primär als ontologische Lithographie manifestiert, sondern sich vielmehr in seiner Kontingenz (auch) in biographischen Prozessen sowie Beziehungen immer wieder neu realisiert.

30 Ebd., 238.

31 Vgl. ebd., 28-29.

32 Ebd., 107.

33 BENEDIKT XVI., Enzyklika »Deus Caritas est« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Gott geweihten Personen und alle Christgläubige über die christliche Liebe, Verlautbarung des Apostolischen Stuhls Nr. 171, Bonn 2005, Nr. 1.

34 FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben »Evangelii gaudium« (Anm. 8), 3.

35 Theo SUNDERMEIER, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang HUBER / Dietrich RITSCHL (Hg.), Ökumenische Existenz heute 1, Gütersloh 1986, 49-100.

36 Vgl. THEOBALD, Christentum als Stil (Anm. 25), 286.

37 Christoph Theobald weist darauf hin, dass die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* noch von einer Anthropozentrik geprägt ist, wenn sie davon spricht, »dass alles auf Erden auf den Menschen als seinem Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist« (GS 12). Er merkt aber an (auch wenn *Gaudium et spes* von einer Anthropozentrik geprägt ist), dass die Konzilsväter die Grenzen eines anthropozentrischen Fortschritts-glaubens bereits ahnten, als sie in der Pastoralkonstitution formulierten: »Gewiss ist die Menschheit in unseren Tagen voller Bewunderung

Christoph Theobald reflektiert das Christentum als Stil vor allem mit Blick auf zwei Phänomene, die er in Anlehnung an das Zweite Vaticanum als Zeichen der Zeit diagnostiziert: die Frage der Migration in Europa und die Frage der ökologischen Herausforderung, insbesondere des Klimawandels. Den Glauben ordnet er als ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen ein, womit er inhaltlich den von Rosa formulierten Begriffen des Weltverhältnisses und der Weltbeziehungen nahekommt. Theobald formuliert als Antwort auf diese Herausforderungen der Gegenwart eine christliche Haltung der Gastfreundschaft, die dem in Deutschland von Theo Sundermeier in der protestantischen Theologie entfalteten Begriff der Konvivenz<sup>35</sup> verwandt ist, und lehnt sich an den Hebräerbrief mit seiner Aussage an: »Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt« (Hebr 13,2). Theobald weist darauf hin, dass die Gastfreundschaft sich dadurch auszeichnet, dass der Gast nicht empfangen wird, weil er eine Funktion ausübt oder einen Dienst leistet, sondern weil die Person ein »charismaticus«, also eine Gnadengabe für alle, ist.<sup>36</sup> Dabei realisiert sich der für Theobalds Stilverständnis zentrale Begriff der Gastfreundschaft in vierfacher Hinsicht – und zwar reziprok: Zum einen bieten Christen ihre eigene Gastfreundschaft Anderen – Theobald führt dies hier meines Erachtens exemplarisch eng, wenn er dabei die Migranten fokussiert – an. Zum anderen realisieren Christen ihr Leben in einem (um den Begriff »nachchristlich« zu vermeiden) multioptionalen Kontext, in dem sie selbst die Gastfreundschaft in ihren Beziehungen zu Nichtchristen erleben. Darüber hinaus setzen Christen sich angesichts der ökologischen Krise und der Bedrohung künftiger Lebenschancen für eine intergenerationelle Gastfreundschaft ein, bei der unser heutiger Lebensstil einen gastfreundlichen Charakter gegenüber künftigen Generationen besitzt. Und schließlich überwindet der von Theobald formulierte Stil der Gastfreundschaft eine Anthropozentrik<sup>37</sup> und formuliert eine »grundsätzliche Revision unseres Verhältnisses zur Vielfalt der Lebewesen, zur Fauna in ihrer Diversität und zur Erde als ganzer«.<sup>38</sup> Damit realisiert Theobald einen Perspektivwechsel, zu dem auch Papst Franziskus angesichts der ökologischen Herausforderungen in *Laudato si'* eingeladen hat. Gastfreundschaft überwindet dabei ein lineares bzw. eindimensionales Sender-Empfänger-Modell und wird im Konzept von Theobald sowohl gewährt als auch angenommen. Die Gastfreundschaft erfährt eine signifikante Umkehrung und kann, so Theobald, »in dem Augenblick als gelungen angesehen werden, wo sich der Gastgeber in einen ›Gast‹ des Gastes verwandelt.«<sup>39</sup> Theobald verweist auf die von Christus vorgelebte heilige Gastfreundschaft, die er durch Authentizität, Richtigkeit sowie andere Haltungen wie Empathie, Selbstzurücknahme, Diskretion etc. qualifiziert.<sup>40</sup>

für die eigenen Erfindungen und die eigene Macht; trotzdem wird sie oft ängstlich bedrückt durch die Fragen nach der heutigen Entwicklung der Welt, nach Stellung und Aufgabe des Menschen im Universum, nach dem Sinn seines individuellen und kollektiven Schaffens, schließlich nach dem letzten Ziel der Dinge und Menschen« (GS 3).

**38** THEOBALD, Christentum als Stil (Anm. 25), 196.

**39** Ebd., 53.

**40** Vgl. ebd., 261.

#### 4 Orthopathos als missionswissenschaftlicher Neologismus

Wenn man diese Begriffe näher beleuchtet, zeigt sich: Christentum als Stil mit der zentralen Bedeutung der Gastfreundschaft stellt einen missionarischen bzw. pastoralen Ansatz als *modus procedendi* dar, der im *modus agendi* und *modus conversationis* Christi begründet ist. Im Zentrum des Christentums als Stil steht also der »modus« und damit die Art und Weise. Es geht um die Modalität – das »Wie« des Handelns. Es geht um ein Begegnungs- und Beziehungsgeschehen, um es mit den Worten von Christoph Theobald zu sagen. Oder um ein Weltverhältnis und eine Weltbeziehung, um es mit den Worten von Hartmut Rosa auszudrücken. Es geht nicht allein darum, mit welchen kognitiven Begrifflichkeiten Christen ihr Verständnis der Wirklichkeit beschreiben – also die Orthodoxy. Es geht auch nicht nur darum, für welches Handeln Christen sich entscheiden – also die Orthopraxis. Es geht im Christentum als Stil auch darum, wie sich dieses Handeln – oder In-der-Welt-Sein – realisiert. Und damit tritt – dies halte ich missionswissenschaftlich ebenso wie pastoraltheologisch für höchst bedeutsam – neben die Orthodoxy und Orthopraxis bei Theobald eine neue theologische Dimension, die in der evangelikalen Pastoraltheologie Lateinamerikas bereits beschrieben ist und dort als Orthopathos<sup>41</sup> bezeichnet wird. Dabei darf »Pathos« natürlich nicht als ein Mitleid missverstanden werden, was zu einer Viktimisierung sowie zu assistenzialistischen Relationen im missionarischen bzw. pastoralen Handeln führen würde.<sup>42</sup> Sondern es geht um einen neuen Modus, um eine Art und Weise, um einen Stil, der das Christsein ausmacht. Theobald lädt mit seinen Überlegungen zum Christentum als Stil geradezu ein, die bislang in der missionswissenschaftlichen und pastoraltheologischen Reflexion bei uns in Deutschland nicht rezipierte Kategorie des Orthopathos in den theologischen Diskurs einzuführen. Orthopathos – ein hierzulande bislang nicht verwendeter Terminus, der die theologische Reflexion meines Erachtens hilfreich erweitern würde.

Christoph Theobald schlägt dabei eine heilige Gastfreundschaft vor, in der Christinnen und Christen die Rolle des Gastes in einer wechselseitigen Dynamik einnehmen. Entscheidend ist dabei nicht zunächst die Frage, ob die Christin oder der Christ dabei die scheinbar aktive Rolle als Gastgeber oder die scheinbar passive Rolle als Gast einnimmt. Viel wichtiger als die Frage, wie die Rollen gefüllt werden, ist die Frage, wie sich die Rollenträgerinnen und -träger zueinander verhalten. Es geht um die Relation, die Beziehung, das Dazwischen – das »In-Between«. Der von Theobald skizzierte Ansatz des Christentums als Stil kann damit als eine Einladung an die Missionswissenschaft ebenso wie an die Pastoraltheologie verstanden werden, die Relationalität im Sein und Handeln der Christinnen und Christen ebenso wie der Kirche weniger als Institution, sondern stärker als Raum heiliger Gastfreundschaft neu zu entdecken.

<sup>41</sup> Vgl. Samuel SOLIVAN, Orthopathos. Prolegomenon for all North American Hispanic Theology, New York 1993; Gerard GOLDMAN, »Missio Inter Gentes«. Desafios y Oportunidades, in: Misiones Extranjeras (2015) 550-558, 553.

<sup>42</sup> Vgl. Herbert HASLINGER, Diakonie jenseits des Assistenzialismus. Das brüchige Ideal des Helfens, in: Diakonia 53 (2022/2) 74-81. Klaus BAUMANN, Die Ambivalenz des »Helfens«. Zwischen Assistenzialismus und generativem Altruismus, in: Diakonia 53 (2022/2) 82-90.

<sup>43</sup> THEOBALD, Christentum als Stil (Anm. 25), 277.

Die Relationalität, die Theobald in seinem Werk *Christentum als Stil* beschreibt und die handlungsleitend für das Handeln der Kirche sein soll, realisiert sich auf vertikaler Ebene – um die Diktion Rosas aufzugreifen – bzw. theologal – um mich an die Diktion Theobalds anzulehnen – in einer Christusbeziehung. Auf horizontaler Ebene konkretisiert sie sich in einer heilsamen Gastfreundschaft, die von einer reziproken Dynamik geprägt ist und im Zeitalter der Globalisierung, des Anthropozän und der Klimakrise interreligiös, interkulturell und intergenerationell angelegt sein muss. Diese heilsame Gastfreundschaft ist von einer missionarisch-pastoralen Ausstrahlung geprägt, betont Theobald: »Allein in einem gastfreundlichen Raum können Herzen gewonnen und freie Mitbürger davon überzeugt werden, dass ihnen der Glaube an das Evangelium Gottes im schillernden Alltag helfen kann [...] und dass der Glaube der Kirche gerade in und dank solcher Begegnungen eine für heutige Sinne und für heutiges Verstehen einladende Gestalt annehmen kann.«<sup>43</sup>

## 5 Perspektiven für die Mission und die Missionswissenschaft

Eine so geprägte missionarische Kirche bzw. Missionswissenschaft, die eine Sensibilität für den Orthopathos entwickelt hat, erlebt sich dabei neu als eine Beziehungs-Weise. Als eine Art und Weise, über das »In-der-Welt-Sein«, das »Unter-den-Menschen-Sein« und das »In-der-Schöpfung-Sein« nachzudenken. Der missionswissenschaftliche Diskurs wird dabei bestenfalls selbst zu einem Ort, an dem Beziehungen anders gelebt und erlebt werden. Wo Diskurse anders geführt werden. Wo Menschen in einer ganz offenen Weise auf die Welt zugehen, von der sie selbst ein Teil sind, und vielleicht sogar provokativ empfinden: *Extra mundum nulla salus*. Wo Menschen in ihrem gemeinsamen Unterwegssein Gratuität dankbar erleben und freigiebig schenken. Und wo Kirche sich selbst nicht in systemfixierte selbst-reproduzierende Dynamiken verstrickt. Sondern wo Gott vorkommt – Beziehungs-Weise besser gesagt: Wo Gott dazwischen kommt.

Es sind nicht ewige Wahrheiten oder abstrakte Glaubenssätze, die der Kirche im Zeitalter der Multioptionalität eine besondere Attraktivität verleihen. Wenn die Kirche sich tatsächlich aufmachen möchte, das selbstgewählte Exil der Relevanzlosigkeit zu verlassen, sind die Überlegungen von Hartmut Rosa zur Weltoffenheit und Resonanz sowie von Christoph Theobald zum Christentum als Stil hilfreich. Sie zeigen auf, wie von Christinnen und Christen eine missionarische Dynamik ausgehen kann. Nicht, weil sie einem Auftrag verpflichtet sind, sondern weil sie sich Menschen gegenüber öffnen, Begegnungen als Christusbegegnung erleben – und dabei ein neuer Umgang im Miteinander spürbar wird. Rosa und Theobald legen beide den Fokus auf die relationale Dimension des Mensch- bzw. Christseins. Und zeichnen die Vision von einem christlichen Interesse, bei dem es gerade auf Beziehungen und ihre Zwischenräume ankommt.

Die Überlegungen von Rosa und Theobald zur Resonanz und Relationalität zeigen Wege auf, wie der Kirche im 21. Jahrhundert der Exodus aus dem Exil der Relevanzlosigkeit gelingen kann. Mit Blick auf die missionarischen Ermutigungen von Papst Franziskus ermutigen sie zu einer Mission (und indirekt dann auch zu einer Missionswissenschaft) gleichermaßen als Beziehungs-Weise und Stil. Wenn auch die Kurienreform, die Papst Franziskus zum Pfingstfest 2022 durchgeführt hat, einen Beitrag zu einer solchen Neu-Akzentuierung leistet, dann hat sie sich in jedem Fall gelohnt.

Abschließend sei leise hinzugefügt: Man könnte trefflich darüber diskutieren, ob es sich beim theologischen Diskurs zur Resonanztheorie ebenso wie zum Christentum als Stil um

(fundamental-)pastoraltheologische oder missionswissenschaftliche Reflexionen handelt. Letztlich ist eine exklusive Zuordnung zu einer der beiden theologischen Disziplinen aber nicht zielführend. Hilfreicher und interessanter ist eine inklusive und transversale Diskussion der Ansätze in beiden Fachdisziplinen. Dabei darf dann immer wieder über den letztlich selbstgemauerten Kirchturm der jeweiligen theologischen Disziplin geschaut und die Frage aufgeworfen werden, worin eigentlich mit Blick auf das Selbstverständnis als missionarische Kirche der inhaltliche, methodische oder hermeneutischen Unterschied zwischen der Pastoraltheologie und der Missionswissenschaft liegt. Divergenzen exemplarisch aufzuzählen, mag (im Sinn einer Existenzaussage) möglich sein. Eine treffgenaue Antwort (im Sinn einer Allaussage) zu formulieren, dürfte schwierig sein. Vielleicht geht es aber gar nicht primär um Divergenzen, sondern um die Entdeckung von Konvergenzen. Und so wäre es hilfreich, zunächst einmal die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden theologischen Disziplinen neu zu entdecken. ♦

---

---

# Universaler Missionsauftrag im Horizont proexistenter Stellvertretung: nicht-identitär und nicht-hegemonial

von Ottmar Fuchs

## Zusammenfassung

Es geht um die Frage nach den pastoralen Möglichkeiten für eine missionarische Kirche, die die menschliche Freiheit genauso ernst nimmt wie den universalen Heilswillen Gottes. Wegweisend ist hier die theologische Grundkategorie der Stellvertretung. Dabei werden fünf Spuren verfolgt, um zu erkunden, was Michel de Certeaus Diktum »nicht ohne die Anderen« konkret bedeutet und wie die Gläubigen stellvertretend für alle anderen diesen Glauben für die Rettung der ganzen Welt aufrechterhalten, im Ritual feiern und im Leben darstellen.

## Schlüsselbegriffe

- Missionarische Kirche
- Freiheit
- Stellvertretung

## Abstract

The issue considered here concerns the pastoral possibilities for a missionary church that takes human freedom just as seriously as God's universal will for salvation. The basic theological category of representation is the guiding principle here. Five tracks are followed in order to explore the concrete meaning of Michel de Certeau's dictum »not without the other« and to explore how believers, as representatives or proxies for all others, keep this faith for the salvation of the whole world, celebrate it in ritual and represent it in life.

## Keywords

- Missionary church
- Freedom
- Representation

## Sumario

Se trata de la cuestión de las posibilidades pastorales de una iglesia misionera que se toma la libertad humana tan en serio como la voluntad universal de salvación de Dios. La categoría teológica básica de la representación señala aquí el camino. Se siguen cinco pistas para explorar lo que significa concretamente el dictamen de Michel de Certeau »no sin los demás« y cómo los creyentes defienden esta fe para la salvación de todo el mundo en nombre de todos los demás, la celebran en el ritual y la muestran en la vida.

## Palabras clave

- Iglesia misionera
  - Libertad
  - Representación
-

## 1 Ruf der Freiheit

Es hat sich längst herumgesprochen, dass das Nein zum Glauben nicht gleichzeitig unvernünftig und böse ist. Von daher ist auch die dominante Ansicht in katholischen Lehrdokumenten zu korrigieren, dass eine »gesunde« menschliche Vernunft auch zum Glauben führen *müsse*, und dass eine Vernunft, die nicht zum Glauben führt, letztlich unvernünftig sei. Diese Position, wie sie in *Gaudium et spes* Nr. 21 zum Ausdruck kommt, ist mit der Einsicht zu konfrontieren, dass es vernünftige Gründe und menschliche Erfahrungen gibt, die es Menschen unmöglich machen, an einen guten Gott zu glauben. Vernunft und allgemeine Erfahrung können sich so oder so auf völlig widersprüchliche Gegebenheiten berufen. Es gibt für das Nicht-Glauben-Können bzw. für das Nicht-Glauben-Wollen durchaus einsichtige Argumente, die im Gottesproblem selbst liegen. Nicht umsonst spricht Paulus von der »Torheit« des Glaubens (vgl. 1 Kor 1,18-25).

In gewisser Hinsicht berührt hier der Glaube den Nicht-Glauben, ja kommt ohne ihn gar nicht aus, in dem Sinne, dass der Gottesglaube keine »Notwendigkeit« hat,<sup>1</sup> sondern dass er reine Gnade, biblisch: Erwählung, und sonst nichts ist. So verliert der Glaube seinen Zwangscharakter und gewinnt Freiheit. Kein Mensch muss glauben, um von Gott geliebt zu werden, dies ist ohnehin der Fall. Der Glaube ist nicht die Bedingung der Liebe Gottes, sondern die Bedingung ihres Bewusst- und Innewerdens. Eltern brauchen keine Angst zu haben, dass Gott ihre Söhne und Töchter nicht mehr liebte, weil sie, oft aufgrund von Enttäuschungserfahrungen, von der Kirche Abstand genommen haben.

Gott allein gewährt die Gnade des Glaubens, und zwar ohne die fatalen Ausgrenzungen fatalistisch geprägter Prädestinationsvorstellungen: wonach Gott vorherbestimmt, wer die Gnade des Glaubens erhält und wer nicht und deshalb verdammt ist. Dies ist nicht der Horizont der Erwählung: sondern die Stellvertretung für alle ist ihr Horizont. Nicht die Gnade der Erwählung, wohl aber die Gnade des universalen Geliebtseins ist allen gegeben. Die Erwählung kann also keine Ausgrenzung der Anderen und damit gegen die Liebe sein, sondern ist vielmehr der Garanteposten für die Erwählung auch aller Anderen. Man kann den Glauben nicht »machen«. Und man muss es auch nicht. Gerade wenn Gott *unbegrenzte* Liebe ist, kann man nicht sagen: du musst dich erst von Gott lieben lassen, damit er dich wirklich liebt. Gott liebt auch ungeliebt. Niemand ist schuld, wenn er/sie den Glauben nicht geschenkt bekommen hat.

Darin zeigt sich das unergründliche Geheimnis der göttlichen Freiheit, nämlich zu diesem Glauben zu erwählen, wen Gott will, aber nicht gegen die anderen, die nicht erwählt sind, sondern in Proexistenz für sie. Dies wäre die im Gottesglauben zutiefst verankerte Sicherung gegen den Missbrauch Gottes für die Gewalt gegen Menschen. Freiheit zum Bekenntnis braucht, um nicht verlogen zu sein, die sanktionsfreie Freiheit zur Negation des Bekenntnisses und auch dazu, dem Bekenntnis gegenüber gleichgültig zu sein.

<sup>1</sup> Vgl. Jan LOFFELD, *Der nicht notwendige Gott*, Würzburg 2020; vgl. ähnlich Ottmar FUCHS, *Wer's glaubt wird selig ... Wer's nicht glaubt, kommt auch in den Himmel*, Würzburg 2012, 64-72.

<sup>2</sup> Vgl. Gotthard FUCHS, *Purer Luxus*, in: *Christ in der Gegenwart* (2012/24) 271.

<sup>3</sup> Vgl. Ulrich RUH, *Ist Gott notwendig?*, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012/6) 271-273.

<sup>4</sup> Vgl. Robert OCHS, *Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille*, Frankfurt a. M. 1995.

<sup>5</sup> Vgl. Tomas HALIK, *Die Verschämtheit des Glaubens*, in: *Christ in der Gegenwart* (2012/24) 273-274.

<sup>6</sup> Helmut MERKLEIN, *Der Sühnedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: Albert GERHARDS/Klemens RICHTER (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg i. Br. 2000, 59-91, 64.

## 2 »Überflüssig« und unendlich wertvoll

Der Gottesglaube ist »purer Luxus«,<sup>2</sup> Gratisbeigabe überfließender Gnade. Er ist nicht notwendig für ein gutes Leben, auch nicht für ein gutes Leben, das anderen guttut.<sup>3</sup> Hierfür ist nur eines notwendig: die menschliche Erfahrung von Zärtlichkeit, Liebe und Gerechtigkeit. Es *muss* nicht sein, Gott in religiösen Sprachspielen thematisiert zu haben. Christen und Christinnen zeigen, dass es gut ist und guttut, dass es Ressourcen und Kräfte schenkt, vor allem für die Solidarität über die eigenen Grenzen hinaus, an einen solchen Gott glauben zu dürfen.

In diesem Sinn ist der Glaube so überflüssig, so zusätzlich wie das Verschwendungswunder bei der Hochzeit von Kana in Galiläa (vgl. Joh 2,1-12). Es ist interessant und überraschend, dass das erste Wunder Jesu bei Johannes kein Mangel- und Heilungswunder ist. Die Leute sind schon satt, und sie haben bereits genug getrunken (vgl. Joh 2,10). Und jetzt bekommen sie noch mehr und dazu noch besseren Wein. Niemand ist hier notleidend, jedenfalls nicht in dieser Situation. Buchstäblich zu allem Überfluss werden auch noch ganze sechs Hundertliterwasserkrüge bis zum Rand gefüllt. Alles wird zu Wein. Ist das nicht die Verschwendung des Wunders für die Verschwendung? Natürlich ist es wunderbar, im Hochgefühl des Weines bzw. des Glaubens das Leben zu feiern und zu sehen.

Der Glaube ist gratis, nicht notwendig, aber kostbar, er ist unerschöpflich kostbar! Und der Blick des Glaubens lässt vieles im Leben noch kostbarer sein, als es ohnehin schon ist, oder aber auch noch leidvoller, als es ohnehin schon ist. Aber beides gibt es »ohnehin schon«. Der Glaube ist darüber hinaus, ähnlich wie Kunst, Musik und Poesie, ein überfließender Luxus: man muss nicht in die Oper gehen, um leben zu können. Doch wirft ein wunderschönes Konzert so etwas wie einen Glanz auf das ganze Leben. Und dafür »verschwendet« man Geld. So ist der Glaube im Sinne von Georges Bataille eher der Antiökonomie der Verschwendung als der Ökonomie der Verzweckung zuzuordnen.<sup>4</sup>

Man will der ganzen Welt davon erzählen und kann gleichzeitig niemanden dazu nötigen. Weil es sich um Gnade handelt, und um einen ihr gegenüber schwachen und »kleinen Glauben«.<sup>5</sup> Und wer sich darauf etwas einbildet, als hätte er es hergestellt, hat es schon zerstört. Aber man kann die Sehnsucht dafür öffnen durch die Art und Weise, wie man mit den Menschen lebt. Jeder Selbststrum ist fehl am Platze, denn diese Gratuität, diese Gratisgegebenheit der Gnade, ist nicht nur nicht verdient, sondern sie kann auch um dieser Liebe willen einen Schmerzraum öffnen, der mit Zeugnis, Sühne und Stellvertretung zu tun hat. Denn die Sensibilisierung aus dieser Liebesbeziehung heraus lässt das Leben in Empathie, in der Trauer mit den Trauernden und dem Glück mit den Glücklichen, und *in der Stellvertretung für die Nichtglaubenden und in der Sühnstellvertretung für die Bösen* vibrieren.

*Theologisch* grundlegend für die folgenden Gedanken ist die alte Glaubenseinsicht: Mit dem historischen Misslingen der Sendung Jesu, das Reich Gottes zu bringen, misslingt noch lange nicht das Erlösungswerk Christi. Das Sterben Jesu unterbricht nicht das unbedingte Heilshandeln Gottes, sondern radikalisiert es in der aufgezwungenen Unterbrechung der Ablehnung. »Theologisch lässt sich mit einer derartigen Interpretation sicherstellen, dass selbst die öffentliche Ablehnung Jesu die Wirksamkeit des von ihm proklamierten Heilshandeln Gottes nicht in Frage stellte. Sogar in der Ablehnung blieb Gottes Handeln wirkmächtig, indem er den Tod des eschatologischen Boten zum Akt der Sühne werden ließ.«<sup>6</sup> Der stellvertretende *Sühnetod* Jesu rettet die Kontinuität der Gnade durch die Diskontinuität der Erfahrung der Ablehnung Jesu hindurch. So erfüllt Jesus seine missionarische Sendung »durch dick und dünn«. Welche pastoralen Möglichkeiten für eine missionarische Kirche sind damit gegeben? Ich begeben mich auf eine sechsfache Spurensuche und schließe ab mit einem Ausblick.

### 3 Im Tagebuch eines Landpfarrers

Faszinierend ist in diesem Zusammenhang das priesterliche Selbstverständnis des Bernanos'schen Landpfarrers: dass es zwei Wege gibt, die eigene Liebe zur Pfarrei und darin zu Jesus Christus und derart die eigene Seelsorgs-Mission zu verwirklichen: nämlich einmal die Absicht, die Menschen für das Reich Gottes, was immer das dann im Konkreten für die einzelnen Menschen bedeutet, zu gewinnen, zum anderen aber auch nicht mit der Sorge aufzuhören, wenn dies scheitert, sondern die Transformation dieser Liebe zu riskieren, nämlich für diejenigen, die sich nicht bekehren wollen oder können, die stellvertretende Sühne auf sich zu nehmen. Früher hätte man gesagt, das eigene Leiden, auch das körperliche, für die anderen aufzuopfern.

Der Priester leidet durch seine Pfarrei, und zunehmend auch für sie.<sup>7</sup> Genau darin wird er Christus ähnlich: der alles versucht, die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen, dessen unerschöpfliche Liebe ihn aber, als dies misslingt, drängt, am Kreuz stellvertretend für die Gottlosen bzw. die Bösen (was nicht identisch ist!) sich und sein Leiden hinzugeben.<sup>8</sup>

Als Priester trägt er Verantwortung für den Menschen, »als eine Seele für eine andere«. Darin ist er nicht allein, denn Gott selbst trägt in Christus diese Stellvertretung mit. Der Priester hat bei Bernanos die Aufgabe: »Die mit Christus verbundene Stellvertretung im Leben und Leiden sichtbar zu machen.«<sup>9</sup>

Diese stellvertretende Pastoral reicht weit in die Kirchengeschichte zurück.

### 4 In kirchlicher Stellvertretung nach innen

Am Beispiel von Cyprian von Karthago lässt sich beeindruckend der Übergang von einer Stellvertretung, die die anderen opfert, zu einer Stellvertretung, die sich selbst opfert, wahrnehmen und erörtern.<sup>10</sup> Unter der Verfolgung des Decius entzog sich Cyprian dem Martyrium durch Flucht. Er verließ Karthago und legitimierte dieses Verhalten mit dem durchaus plausiblen Grundgedanken: »Nur als lebendiger Bischof konnte er die bischöflichen Funktionen ausüben, und daher konnte er seine Flucht vor dem Martyrium geradezu mit seinem Rang in der Hierarchie begründen.« Der von ihm beanspruchte »theologische« Hintergrund zeigt sich »in seiner Aussage, er sei zwar leiblich geflohen, aber geistlich in der Stadt geblieben: Die Flucht war demnach nur ein die äußere Person betreffender Vorgang, während das Amt davon unberührt blieb.«<sup>11</sup> In dieser geistlichen Weise beansprucht er sogar, in der Gemeinde, die er verlassen hat, geistlich präsent zu sein und in Verbundenheit mit ihr das Martyrium zu erleiden.

Dafür erfuhr er massive Kritik aus Karthago selbst, vor allem von Seiten derer, die sich zu ihrem Glauben bekannt haben, aber auch von Seiten der römischen Kirche, die

<sup>7</sup> Vgl. Georges BERNANOS, *Tagebuch eines Landpfarrers*. Neu übersetzt und kommentiert von Veit Neumann, Regensburg 2015, 46.

<sup>8</sup> Vgl. Veit NEUMANN, *Kommentar*, in: BERNANOS, *Tagebuch* (Anm. 7), Anm. 162.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., Anm. 192.

<sup>10</sup> Ich berufe mich im Folgenden auf den Beitrag von Volker LEPPIN, *Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4 (2000/2) 255-269.

<sup>11</sup> Ebd., 256-257.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 260.

<sup>13</sup> Ebd., 263; Leppin schreibt weiter: »Gerade die durch das Martyrium entstandene gedankliche Möglichkeit eines amtsunabhängigen Charisma wird bei ihm vielmehr zum verstärkenden Impuls seiner Lehre von einem objektiven Amtscharisma.«  
<sup>14</sup> Ebd., 265.

den eigenen Bischof Fabian in der Verfolgung verloren hatte. Vor allem eines wurde zum Problem: In seiner Abwesenheit übernahmen die »Confessores« aus dem Charisma ihrer Authentizität heraus bischöfliche Aufgaben. Demgegenüber pocht Cyprian auf das objektive Amtcharisma des Bischofs, das nicht auf Grund personaler Qualitäten eines Individualcharismas verdrängbar sei.<sup>12</sup> Er versteht sich als Repräsentant Christi, der für die Einheit der jeweiligen Gemeinde zuständig ist. Eine einfache Umsetzung »persönlicher Qualität in hierarchische will Cyprian vermeiden.«<sup>13</sup> Damit verbindet Cyprian mit dem Amt eine Stellvertretungsvorstellung, die die Gemeinde selbst vorschickt, für den Bischof stellvertretend das Martyrium zu erleiden, bei gleichzeitiger Rechtfertigung, dass er ja für die Gemeinde am Leben bleiben müsse, um ihre Einheit zu garantieren; und bei gleichzeitiger Einbildung, geistig auch noch ihr Martyrium mitzuerleiden.

Später aber kommt es bei Cyprian zu einer buchstäblichen Bekehrung. Er sieht ein, dass es der Bischof sein müsse, der seinerseits als Stellvertreter Christi für die Gemeinde in das Martyrium zu gehen habe. An Christus orientierte Stellvertretungswirklichkeit verbindet sich nun mit dem bischöflichen Amt. »Damit ist die Umkehrung des Stellvertretungsverhältnisses in Cyprians eigener Lebensrealität angekommen: Er wird stellvertretend für seine Gemeinde das öffentliche Bekenntnis leisten.«<sup>14</sup> Am 14. September 258 wird er zum Opfer der Valerianischen Verfolgung. Der Bischof ist dazu berufen, in der Gemeinde und vor der Gemeinde die Dynamik der von Christus selbst her inhaltlich zu bestimmenden Stellvertretung in seiner Lebensführung und in seinen Lebensentscheidungen vorzuleben, wenn nötig vorzusterben.<sup>15</sup> Diese Replik auf Cyprian könnte, aus der Perspektive des stellvertretenden Sühnesterbens Jesu, manche Amtstheologie und Amtsführung in Vergangenheit und Gegenwart einer Kritik ausliefern, die scharf unterscheiden lehrt zwischen Amt als Dienst und Amt als Dienststeinbildung.<sup>16</sup>

Interessant ist nun zusätzlich, dass es eine Spannung darin gibt, ob Cyprians Stellvertretung exklusiv oder inklusiv oder beides womöglich in dialektischer Spannung zueinander zu sehen sei.<sup>17</sup> Während der Diakon Pontius die Vorbildhaftigkeit des bischöflichen Martyriums für alle Gemeindeglieder herausstellt, stellen die Martyriumsakten geringere Anforderungen an die christliche Gemeinde. Der Bischof stirbt tatsächlich für sie, damit sie nicht sterben müssen. »Die wahre Nachfolge ist die Verehrung des Märtyrers, nicht seine Nachahmung.«<sup>18</sup> Auch hier die beiden Richtungen, die je nach Situation der Gläubigen durchaus für das eigene Leben beansprucht werden dürfen: Einmal das »postheroische« retardierende Element der Entschärfung dieses Vorbildes, dann aber genau das Gegenteil, nämlich die durch dieses Vorbild aufscheinende Verschärfung der Martyriumsdynamik für alle Christen und Christinnen, resp. für alle Menschen (natürlich nie für alle Menschen, aber nie Menschen ausschließend).

Diese Spannung hat für die gesamte Kirchengeschichte generativen Charakter, darf sie auch haben, weil niemand in diese Dynamik hineingezwungen werden darf, wenn sie sich

**15** Auf Cyprian beruft sich Kardinal Francis Arinze im Requiem für die von algerischen Extremisten getöteten Trappistenmönche und stellt damit deren Martyrium in den Horizont der cyprianischen Stellvertretung. Vgl. Francis Kardinal ARINZE, Requiem, in: Weltkirche 16 (1996/4) 105-107, 106.

**16** Vgl. dazu meinen Versuch zur Identität des kirchlichen Amtes: Ottmar FUCHS, »Ihr aber seid ein priesterliches Volk«. Ein pastoral-theologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination, Ostfildern 2017, 233-238.

**17** Vgl. Ottmar FUCHS / Manfred BÖHM, Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt, Würzburg 2022, 42-52.

**18** LEPPIN, Cyprian (Anm. 10), 268.

nicht aus der Gnade der Gottesbeziehung selbst heraus ereignet. Diese Spannung zwischen Entlastung und Ermöglichung, zwischen einem Sich-nicht-riskieren-*Müssen* und einem Sich-riskieren-*Können* in der Nachfolge Jesu aus der Christusbegegnung heraus, hat Johannes Paul II. in einer eindrucksvollen, ebenso vorsichtigen wie bestimmten Weise zum Ausdruck gebracht: »Der Gläubige, der seine christliche Berufung, für die das Martyrium eine schon in der Offenbarung angekündigte Möglichkeit ist, ernsthaft erwogen hat, kann diese Perspektive nicht aus seinem Lebenshorizont ausschließen.«<sup>19</sup>

## 5 In einem »Titularbistum«

Für mich hatte vor Jahren, als solche Reisen noch möglich waren, ein Besuch in der alten römischen Stadt Dougga (etwas mehr als hundert Kilometer westlich von Hammamet in Tunesien) eine besondere Bedeutung, befanden wir uns doch dabei nicht nur in einer berühmten Ausgrabung, sondern auch in einer alten Bischofsstadt, wovon es heute in der gegenwärtigen Bevölkerung mit ihrer Kultur und Religion überhaupt keine Spuren mehr gibt. Trotzdem war diese Gegend das Titularbistum des mittlerweile verstorbenen Weihbischofs Werner Radspieler meiner Heimatdiözese in Bamberg und ist seit 2018 Luis Eduardo González Cedrés, Weihbischof in Montevideo (Uruguay), zugehörig.

Im Allgemeinen versteht man unter einem Titularbischof einen Bischof, dem nicht die Sorge für eine Diözese anvertraut ist (CIC can. 376). Gleichwohl handelt es sich um einen Bischof, der auf den Titel einer *untergegangenen* Diözese geweiht wird. Man könnte dies nun von vornherein negativ verstehen, nämlich als einen expansiven Herrschaftsanspruch auf nicht-christliches Gebiet, weil es irgendwann einmal in der Geschichte dort Christen und Christinnen und einen Bischof gegeben hat. Sollte man den »Titel« nicht aufgeben, oder könnte der Titel eine andere, theologisch interessantere Bedeutung haben, die mit der genuin christlichen Spiritualität der Stellvertretung zu erfassen wäre?

Die Kirche ist für die ganze Welt da. Aber wie? Die Kirche kann sich nicht einfach mit allem, was sie ist, zurückziehen, wenn sie vor Ort ihre Macht verliert, wenn sie bedrängt ist oder auch gänzlich im Lauf der Geschichte in ihrer institutionellen und gemeinschaftlichen Form verschwunden ist. Denn nach der Vorstellung des Zweiten Vaticanums, insbesondere der Pastoralkonstitution (besonders Nr. 1,4 und 11), ist die Kirche nicht nur die Gemeinschaft des gläubigen Volkes Gottes, sondern sie ist auch verantwortlich für das gesamte Volk Gottes, nämlich für die ganze Menschheit.

In dieser Verantwortung gibt es so etwas wie eine proexistente »Omnipräsenz«, gewissermaßen ein »Für-alle-Gegenwärtigsein« der Kirche, nicht im flächendeckenden Eroberungsanspruch, sondern in jener Verantwortung für die Menschen, wie Jesus sie vom Kreuz her vorgelebt hat. Derart lernt die Kirche, dort, wo sie nicht mehr mit Einfluss und Institution gegenwärtig ist, eine ohnmächtige Gegenwart in den Blick zu nehmen, nicht

19 JOHANNES PAUL II., *Incarnationis Mysterium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn 1998, 18.

20 Vgl. Ottmar FUCHS, »Stellvertretung« – eine christliche Möglichkeit, in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005) 95-126.

21 Stefan ZWEIG, *Unvergessliches Erlebnis*, in: DERS./Jacques FESCHOTTE/Rudolf GRABS (Hg.), *Albert Schweitzer. Genie der Menschlichkeit*, Frankfurt a. M. 1961, 9-19, 11.

22 Albert SCHWEITZER, *Das Problem des Ethischen in der Evolution des menschlichen Denkens*, in: ZWEIG u. a. (Hg.), *Albert Schweitzer* (Anm. 21), 223-239, 235.

23 Ebd., 235.

mehr eine, der sich andere integrieren müssten, sondern sie übernimmt die geistliche Verantwortung, Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes »für« alle zu sein: im stellvertretenden Gebet für jene Orte, wo Verkündigung nicht (mehr) möglich ist. Dies ist keine Vereinnahmung, sondern ein Für-Sein für die anderen, ohne Zugriff, mit einer Solidarität, in der Gottes Heil für alle, auch die außerhalb der Kirche Lebenden, behauptet wird.

Dann erscheint der Titularbischof als ein Sinnbild der Stellvertretung dieser Kirche nach außen und vor allem dafür, dass auch das kirchliche Amt nicht nur eine Verantwortung nach innen, sondern nach außen hat, weil Christus nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Menschen gestorben ist. Die Kirche lernt, nicht nur auf sich wie auf einen Verein zu schauen, der immer wieder neue Mitglieder braucht, sondern auch auf die anderen, die in das stellvertretende Gebet der Kirche für die ganze Welt aufzunehmen sind. Die Konstruktion des Titularbischofs »ohne Land« fördert dann die Einsicht in die Ohnmacht der Kirche an diesem Ort und in die Annahme dieser Ohnmacht als Herausforderung einer Spiritualität der Absichtslosigkeit hinsichtlich der eigenen Institution, einer Absichtslosigkeit, die über den Eigennutz hinaus die anderen zu schätzen und zu schützen weiß: andere Völker, Länder und Religionen, auch wenn man bzw. wenn die Kirche »nichts davon hat«. Diese Fürsorgeverantwortung hat nicht nur gebetsbezogene, sondern auch politische und soziale Konsequenzen.

## 6 In der stellvertretenden Sühne Albert Schweitzers

Zugleich ist jene christliche Möglichkeit in den Blick zu nehmen, dass auch stellvertretend Sühne gelebt und getan werden kann, für Täter und Täterinnen, die nicht gesühnt haben, weil sie nicht sühnen wollten, weil sie nicht sühnen konnten und können oder weil sie gestorben sind. Wie die Genugtuung (wobei das »genug« selbstverständlich immer eine Übertreibung ist), so ist auch ein solches Sühnhandeln nur möglich auf dem Hintergrund des Christusgeschehens »pro nobis« (für uns), in dem uns nicht ersatzweise abgenommen wird, was wir selbst wiedergutmachen und sühnen können bzw. müssen, sondern von dem her uns dies ermöglicht ist.<sup>20</sup>

Stefan Zweig hat in seiner eindrucksvollen Beschreibung eines Besuches bei Albert Schweitzer im Jahre 1932 die Quintessenz dessen Denkens und Handelns getroffen, wenn er schreibt: »Aber um seiner höchsten Tat willen, um jenes Spitals, das er aus reiner menschlicher Aufopferung, einzig um eine europäische Schuld zu sühnen, im Urwald von Afrika ganz allein, ohne irgendeine staatliche Hilfe gegründet und geschaffen, um dieser einzigartigen und beispielgebenden Selbstpreisgabe willen liebt und bewundert ihn jeder, der um das Menschliche weiß, all jene, denen Idealismus nur dann groß erscheint, wenn er über das geredete und geschriebene Wort hinausgeht und durch Selbstaufopferung zur Tat wird.«<sup>21</sup> Stefan Zweig bringt hier den Begriff der Sühne. Albert Schweitzer selbst hatte verdeutlicht: Die Tatsache, dass es kein Leben gibt, das nicht schuldig werden müsste, nämlich in der »unausweichlichen Notwendigkeit ..., Leiden zu verursachen, zu töten und uns damit abzufinden, dass wir, eben aus Notwendigkeit, schuldig werden«,<sup>22</sup> treibt uns zur permanenten Sühne, »dass wir keine Gelegenheit versäumen, lebendigen Wesen Hilfe zu leisten.«<sup>23</sup>

Zweig schreibt weiter: »... dieser eine Mensch will für seine Person jenes ungeheure, unsagbare Unrecht sühnen, das wir Europäer, wir, die angeblich so kulturelle weiße Rasse, an dem schwarzen Erdteil seit hunderten Jahren begangen haben. Würde

einmal eine wahrhafte Geschichte geschrieben werden, was die Europäer an Afrika verbrochen haben ..., dann würde eine solche historische Aufstellung eines der größten Schandbücher unserer Rasse werden und unser frech getragenes Kulturbewusstsein für Jahrzehnte zur Bescheidenheit dämpfen. Einen winzigen Teil dieser ungeheuren Schuld will nun dieser eine religiöse Mensch mit dem Einsatz seiner Person bezahlen durch die Gründung eines Missionsspitals im Urwald – endlich einer, der nicht in die Tropen geht um des Gewinns, um der Neugier willen, sondern aus reinem humanen Hilfsdienst an diesen Unglücklichsten der Unglücklichen.«<sup>24</sup> Albert Schweitzer stellt sich in seiner Verantwortung der Vergangenheit gegenüber auf die Seite derer, die den afrikanischen Völkern Unrecht, Leid und Tod gebracht haben, und übernimmt die Sühne ihrer Taten.<sup>25</sup>

## 7 Im »Leben im Stand der Täter«

Vieles und kaum Verzichtbares ist in den Jahrzehnten nach 1945 bis heute zu dem Thema geschrieben worden: Leben im Land der Täter! Wie gehen Menschen damit um, dass sie sich in ihrer Geschichte, auch in ihrer Familiengeschichte, an Menschen zu erinnern haben, die schlimmste Verbrechen getan und unermessliche Schuld auf sich geladen haben. Interessant ist in diesem Zusammenhang der neue Roman von Heike Duken: »Denn Familie sind wir trotzdem.«<sup>26</sup> Darin schildert die Autorin die intensive, schmerzliche und doch auch irgendwie notwendige Verbindung von Nachkommen der Täter mit den Tätern in einer Familienverbindung, die bei aller schlimmen Gegensätzlichkeit doch nicht aufgegeben wird. Mit den Anteilen von Schuld, Verantwortung, mit der Spannung zwischen Sühneübernahme und Verantwortungsübernahme, jedenfalls mit einer in der Familie eindrucksvollen Bezogenheit »unschuldiger« Nachkommen auf ihre schuldbeladenen Väter und Großväter.

Mir ist in den letzten Jahren in erschreckender Weise aufgegangen, dass es so etwas im Stand der Priester zwischen denen, die Menschen im geistlichen und leiblichen Bereich missbraucht haben, und den Priestern, die *diesbezüglich* »unschuldig« sind, kaum gibt. Merkwürdig stumm verhalten sich die »Unschuldigen«, mit einem Entsetzen, das auch apotropäische, von sich selbst abweisende Anteile hat.<sup>27</sup> Analog zu den Familienbanden gibt es nun allerdings eine Verbindung zwischen Tätern und sagen wir einmal Nichttätern, nämlich ihre immer wieder beanspruchte, formulierte, unterstellte und manchmal auch realisierte Mitbrüderlichkeit. Im katholischen Bereich dazu noch auf der Basis eines gemeinsamen Sakramentes, nämlich der Priesterweihe. Welchen Wert hat dieses geheiligte Standesdenken? Könnte es einen Inhalt bekommen, der die kirchliche Ständegesellschaft zur Selbstabschaffung treibt? Was heißt hier, analog zu Albert Schweitzer, die Verantwortung stellvertretender Sühne wahrzunehmen und derart nach innen missionarisch zu handeln?

Der Priesterstand ist nie mehr ohne seine Missbrauchsgeschichte zu denken, nicht nur bezüglich der aktuellen letzten Jahrzehnte, und dies sicher in allen Ländern, wo es Priester gibt,

24 Ebd., 12-13.

25 Zur entsprechenden Sühne-Eschatologie vgl. Ottmar FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus*, Regensburg 2018.

26 Heike DUKEN, *Denn Familie sind wir trotzdem*. Roman, München 2021.

27 Ein markantes Beispiel dafür war die Reaktion Papst Benedikts XVI., vgl. Ottmar FUCHS, »Plötzlich so viel Schmutz«, Papst Benedikts apotropäischer Jargon der Reinheit, in: Michael MEYER-BLANK / Ursula ROTH / Jörg SEIP / Bernhard SPIELBERG (Hg.), *Sündenpredigt*, München 2012, 302-321.

28 Vgl. Ottmar FUCHS, *Leidempfindlich, schuldsensibel und sühnebereit*. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, 196-223.

29 Vgl. Gertrud VON LE FORT, *Hymnen an die Kirche*, München 1961, 28 und 29 (im Abschnitt: *Das Beten der Kirche*).

sondern von daher auch in die Jahrhunderte der vergangenen Geschichte hinein, wo solche Verbrechen ganz oder fast ganz abgedunkelt, verschleiert und verdrängt wurden. Ein nachträgliches »Weißeln« des eigenen Standes ist nicht möglich. Dies benötigt zunächst die sühnebereite Bereitschaft, den gesellschaftlichen Imageabsturz des je eigenen Priesterseins auszuhalten und nicht mit noch schärferem Klerikalismus zu kompensieren. Aber das ist nicht genug!

Auch wenn die Dimensionen unvergleichlich anders sind: Was in der Spannung zwischen Kollektivschuld und Verantwortungsübernahme bezüglich der Shoa gedacht und geschrieben wurde,<sup>28</sup> sollte auch für diesen Zusammenhang zu denken geben. Ähnliches bezieht sich überhaupt für alle Getauften auf das Verhältnis von Kircheng Zugehörigkeit und Verantwortung dafür, was in dieser Kirche alles an Schlimmem durch die Geschichte hindurch bis heute geschehen ist. Die Ideologie der kirchlichen Reinheit und Unsündigkeit hat hier Immunisierungsbarrieren aufgestellt, die bis heute wirksam sind.

Die *diesbezüglich* »unschuldigen« Priester können nicht so tun, als ginge sie das nichts an, als hätten sie damit nichts zu tun. Oder anders formuliert: Wie sieht beides aus, obgleich beides zusammen kaum auszuhalten ist: Strikte Solidarität mit den Opfern und die Wahrnehmung des Priesterstandes aus deren Definitionsmacht heraus; und: »Solidarität« mit den Tätern, analog dazu, dass Jesus den Sündern und Sünderinnen nahekommt, ohne zum Täterschutz oder zur Täterverteidigung zu entarten? Weil sich der eigene Stand primär von den Opfern her begreift!

## 8 In den »Hymnen an die Kirche« von Gertrud von Le Fort

In ihren »Hymnen an die Kirche« verdeutlicht Gertrud von Le Fort, wofür die Kirche *da* ist, nämlich für das Tedeum, und dafür, dass alle Menschen es aus ihren unterschiedlichen Situationen der Freude und des Leidens heraus zu beten vermögen, aber zugleich niemanden zwingen könnend und wollend, und deshalb die Stellvertretungsaufgabe übernehmend, auch für die anderen und an ihrer statt dieses Gotteslob zu beten. Dieser Zusammenhang verstärkt sich unter der Rubrik der »letzten Dinge«: Die Kirche spricht von ihrer Solidarität mit den Menschen, von ihrem Mitleid mit ihnen und von ihrer ihr von Christus geschenkten Liebesehnsucht, dass am Ende niemand vergessen wird und dass die Barmherzigkeit Gottes siegt. Die Kirche ringt mit dem Gericht des Ewigen, sie steht als Letzte auf der großen Brücke des Abschieds und hält in den Armen alle, die das Leben wegstößt.

Für Gertrud von Le Fort hat das Für-Gebet eine doppelte Bedeutung: Einmal für Menschen zu beten, wobei mitgedacht werden kann, dass auch sie selbst beten; aber auch für Menschen zu beten, im Sinne an ihrer statt zu beten, weil sie selbst nicht beten. Das Gebet der Kirche ist deshalb immer »mehr« als das Gebet der einzelnen Gläubigen, wie es Gertrud von Le Fort unübertroffen formuliert hat:

»Deine Gebete sind kühner als alle Gebirge der Denker!  
 Du baust sie wie Brücken ins Uferlose,  
 du lässt sie wie Adler ins Schwindelnde steigen ...  
 Du wäschst das Angesicht der Erde in deinen Liedern,  
 du badest es in deinem Gebet, bis es ganz rein ist,  
 Du wendest es dem Herrn zu wie ein neues Antlitz!«<sup>29</sup>

So bittet die Kirche für das Volk Gottes aller Menschen, Religionen und Kulturen um die schützende Hand Gottes. Dies geschieht im stellvertretenden Gebet, nämlich für die Menschen und an ihrer Stelle zu glauben, davon Zeugnis abzugeben und stellvertretend für sie die Sakramente zu feiern und für sie das Heil zu erwarten. So wird in der Eucharistie, so wird im Abendmahl das Heil der ganzen Welt gefeiert, die Erlösung aller Menschen, in expliziter Stellvertretung für diejenigen, die davon nichts wissen oder nichts wissen wollen. Denn Gottes Liebe ist nicht von ihrer thematischen Erfahrbarkeit abhängig.

Wie Jesus am Ende das Scheitern seiner Mission am Kreuz erlebt und noch in diesem Scheitern für diejenigen, die die Botschaft nicht annehmen, ja für die Täter, stellvertretend betet und stellvertretend sühnt, so ist auch die kirchliche Mission nicht mit dem Scheitern zu Ende, sie zieht sich dann nicht auf sich zurück, sondern begibt sich in den anderen Modus, in die andere Qualität des missionarischen Handelns, nämlich in das stellvertretende Fürbittgebet und in ein sakramentales Feiern, das die Nichtdazugehörigen, die ganz Anderen, nicht aus dem Blick verliert, sondern im Radius des universalen Heiles wahrnimmt. So zeigt sich die Stellvertretung als ein wichtiger Vollzug einer missionarischen Kirche.

## 9 Ausblick

Mit einer *auch* stellvertretend missionarischen Kirche verliert die nicht aufgebbare Universalität des neutestamentlichen Missionsbefehls (Mt 28, 18-20) ihr irrsinnig fundamentalistisches Missverständnis, als müsse sich die ganze Welt ins Christentum integrieren, ein fatales Missverständnis, das Millionen von Menschen Freiheit und Leben gekostet hat und auch heute – in entsprechender Abwandlung – zunehmend wieder in den Religionen Platz greift. Die »exklusive« Einmaligkeit der christlichen Wahrheit besteht darin, dass alle Exklusivismen, welche religiöses Heil und zwischenmenschliche Solidarität begrenzen, als nichtwahrheitsfähig und als nichtlebensfördernd ausgegrenzt werden. Die paulinische Behauptung, dass alle Menschen von Gott geliebt sind, noch bevor und auch wenn sie sich nicht verändern,<sup>30</sup> hat also selbst eine scharfe Grenze gegenüber jedem Heilsexklusivismus.

Allerdings wird diese Art von Exklusivität selbst nochmals im Christentum unterlaufen von der Versöhnungsbotschaft und dem Versöhnungshandeln Jesu, wenn er den Sündern und Sünderinnen begegnet und sie nicht ausgeschlossen haben will. Und wenn er genau dies am Kreuz endgültig verwirklicht. Vom Kreuz her bittet Jesus für die Täter, also für die, die ihn ans Kreuz schlagen, die einen Siegerexklusivismus vertreten und Menschen Leid zufügen, um Vergebung und offenbart darin, dass auch sie nicht aus dem Heil Gottes exkludiert sind.

Wenn es richtig ist, dass Gott freie Menschen will und dass diese Freiheit unter keinen Sanktionen steht, denn was soll eine Freiheit, die durch Drohung begrenzt ist, dann kann die tragende Basis dieser Freiheit nur sein, dass dieser freie Mensch, was immer er entscheidet und tut, von Gott unbedingt angenommen ist *und* bleibt. Jeder reale oder ange-drohte Liebesentzug würde die Freiheit zum schlechten Witz machen. Lieben heißt nicht, dass man Haltung und Handeln der Geliebten gutheißen müsste, um sie lieben zu können.

<sup>30</sup> Vgl. Ottmar FUCHS, Die andere Reformation. Ökumenisch für eine solidarische Welt, Würzburg 2017.

<sup>31</sup> Vgl. Michel DE CERTEAU, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009, 177 bzw. 180.

Eltern lieben oft auch dann ihre Söhne und Töchter noch, wenn sie schlimm werden, dann allerdings nicht mehr mit Freude, sondern mit Schmerz. Die Intensität verändert sich nicht. Dies ist eine wichtige Erfahrungspur für die bedingungslose Liebe Gottes. Das Kreuz Jesu ist die Wirklichkeit des Gottesschmerzes.

Der mittlerweile im Christentum weitgehend anerkannten Universalität der Diakonie, nämlich dass alle Menschen, welchen Glaubens oder Nichtglaubens sie auch immer sind, welche Schuld auch immer sie auf sich geladen haben, ein Anrecht auf Hilfe und Barmherzigkeit, Befreiung und Gerechtigkeit haben, entspricht eine eigenartige Universalität des Glaubens: nämlich dass in ihm darauf vertraut wird, dass alle Menschen von Gott geliebt sind, dass der Glaube genau dies sagt, ohne sich selbst zur Bedingung der Liebe zu machen, und dass die Gläubigen stellvertretend für alle anderen diesen Glauben für die Rettung der ganzen Welt aufrechterhalten und im Leben und Ritual darstellen. So dass die Gläubigen stellvertretend für diejenigen, die nicht glauben können oder wollen, glauben und beten. Michel de Certeaus Diktum »nicht ohne die Anderen«<sup>31</sup> gilt unbegrenzt und radikal, nicht nur im diakonischen, sondern auch im glaubens-spirituellen Sinn. Daraus folgt eine missionarische Kirche, die ihr Wesen auch dann nicht aufgibt, wenn sie ohne Gewinn im Sinne von Erfolg und Rekrutierung bleibt. ◆

---

---

# From Missions to Mission – and beyond?

## Changes in the Concept and Practice of Mission since Vatican II

von Annemarie C. Mayer

### Abstract

As a first step, the text sketches some parameters (1.) that influenced Vatican II's understanding of mission (1.1) and summarizes the key theological factors that shaped the conciliar teaching on mission (1.2). After this it focuses on the changes in the concept and practice of mission, distinguishing between the efforts to implement the council's ideas on mission (2.) and some developments pointing beyond what the council fathers had or could have envisaged (3.). In each step the text addresses the relations with other ecclesial traditions, other religions and contemporary culture.

### Keywords

→ *Ad gentes*  
→ *Evangelii nuntiandi*  
→ *Redemptoris missio*  
→ *Evangelii gaudium*

### Zusammenfassung

Zuerst skizziert der Text einige Parameter (1.), die das Missionsverständnis des II. Vatikanums beeinflusst haben (1.1), und umreißt die theologischen Schlüsselfaktoren, die die konziliare Lehre von Mission geprägt haben (1.2). Danach richtet sich der Fokus auf die Wandlungen von Begriff und Praxis von Mission; dabei wird unterschieden zwischen den Bemühungen, die Ideen des Konzils zu Mission umzusetzen (2.), und einigen Entwicklungen, die über das hinausgehen, was die Konzilsväter gemeint hatten oder gemeint haben könnten (3.). In jedem Schritt spricht der Text die Beziehungen zu anderen kirchlichen Traditionen, anderen Religionen und der zeitgenössischen Kultur an.

### Schlüsselbegriffe

→ *Ad gentes*  
→ *Evangelii nuntiandi*  
→ *Redemptoris missio*  
→ *Evangelii gaudium*

### Sumario

Como primer paso, el texto esboza algunos parámetros (1.) que influyeron en la comprensión de la misión en el Vaticano II (1.1) y resume las claves teológicas que dieron forma a la enseñanza conciliar sobre la misión (1.2). A continuación, se centra en los cambios en el concepto y la práctica de la misión, distinguiendo entre los esfuerzos por poner en práctica las ideas del concilio sobre la misión (2.) y algunos desarrollos que apuntan más allá de lo que los padres conciliares habían o podrían haber previsto (3.). En cada etapa, el texto aborda las relaciones con otras tradiciones eclesiales, otras religiones y la cultura contemporánea.

### Palabras clave

→ *Ad gentes*  
→ *Evangelii nuntiandi*  
→ *Redemptoris missio*  
→ *Evangelii gaudium*

---

What did mission look like in the Catholic Church sixty or seventy years ago? Even if we might personally not remember, there are reliable accounts: For most Catholics in Europe or ›the West‹ mission was being done far off, in foreign lands. It did not form part of their everyday lives, but was a kind of adventure undertaken by courageous priests and audacious missionary congregations of women or men in the colonies and the distant missions beyond or at the margins of Western civilisation. Mission was not just territorial, it was done at the *other* end of the earth. And over there, at those other ends of the earth, what was it like? »Before the 1950s«, James Chukwuma Okoye summarizes his experience, »I went to the ›Catholic Mission‹ in my homeland Nigeria. By 1960 (the date of independence from Britain), I was going to the Catholic Church.«<sup>1</sup> Mission was not only territorial, but also closely connected with the colonial heritage. In this quote Okoye links the change mainly to political developments, but there was also another seminal event that shaped the current state of mission in the Catholic Church, the Second Vatican Council.

## 1 Some Parameters for Vatican II

### 1.1 On the way to Vatican II

In 1910 in Edinburgh, 1200 representatives of the major protestant denominations and mission societies gathered »to consider Missionary Problems in relation to the Non-Christian World«.<sup>2</sup> The spirit of the conference was driven by the watchword of the protestant missionary societies at the time: »The evangelization of the world in this generation«,<sup>3</sup> which also was the title of a book by the American Methodist John R. Mott (1865-1955) who chaired the Edinburgh sessions. In order to enhance their credibility and to achieve the aim of worldwide evangelization Christians should strive for unity. Only nineteen delegates were natives of mission territories.<sup>4</sup> Despite of the gathering's worldwide claim neither Roman Catholic nor Orthodox delegates were present. However, in 1920, the Ecumenical Patriarch sent an encyclical from Constantinople »to the Churches of Christ everywhere«<sup>5</sup> which suggested that the divided churches should discuss doctrinal differences and engage in common witness, whereas in his encyclical *Mortalium animos* (1928), Pius XI warned against such modernist ideas as unbalanced ›Pan-Christianism‹.<sup>6</sup>

On the field of mission, however, a new phase had already begun in 1919, when Benedict XV in his apostolic letter *Maximum illud* called for the new churches' being implanted in the culture of a country.<sup>7</sup> Pius XI corroborated this in his mission encyclical *Rerum Ecclesiae* (1926) by identifying the objective of missionary work: »What, We ask, is the true object of these holy missions if it be not this, that the Church of Christ be founded and established

1 James Chukwuma OKOYE CSSP, The Bible in Catholic Mission 1910-2010, in: Stephen B. BEVANS SVD (ed.), A Century of Catholic Mission, Oxford 2013, 123-132, 123.

2 Thus reads the subtitle of the 9-volume publication of the proceedings, <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=genpub;idno=1936337> (28/02/2022).

3 John R. MOTT, Evangelization of the World in This Generation, New York 1900, also available at <https://archive.org/details/evangelization-woomottgoog>.

4 Cf. Brian STANLEY, The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, Grand Rapids, MI 2009, 12-13, who identifies Mark C. Hayford from Ghana and 18 Asian delegates.

5 Cf. the English version of the Patriarchal and Synodical Encyclical of 1920, [http://orthodox-voice.blogspot.be/2011/04/patriarchal-and-synodical-encyclical-of\\_26.html](http://orthodox-voice.blogspot.be/2011/04/patriarchal-and-synodical-encyclical-of_26.html) (28/02/2022).

6 Cf. PIUS XI, *Mortalium Animos* (6 January 1928) 4, [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_en.html) (28/02/2022).

7 Cf. e.g. BENEDICT XV, Apostolic Letter *Maximum Illud* (30 November 1919) 16, [https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xv\\_apl\\_19191130\\_maximum-illud.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html) (28/02/2022).

in these boundless regions?»<sup>8</sup> He consequently made a strong point for establishing, also among non-Christians, a fully-organized church comprising native clergy. Along similar lines, in *Evangelii praecones* (1951), Pius XII argues for preserving the positive elements of »native customs and traditions.«<sup>9</sup> And in his second mission encyclical, *Fidei donum* (1957), he seeks the collaboration of the entire Church for the task of mission.<sup>10</sup> He identifies lay involvement as an important factor and encourages the sending of diocesan priests to serve in mission. In his mission encyclical, *Princeps pastorum* (1959), John XXIII finally shows that the times of ›colonial mission‹ have irrevocably passed. On the other hand, he cautions the young local churches in the former colonies against ultra-nationalism.<sup>11</sup>

All these topics from the five papal mission documents just mentioned return in the teaching of Vatican II. The council's task was to consolidate and develop the concept of mission emerging from them.

## 1.2 Vatican II's teaching on mission

It would mean carrying coals to Newcastle, if I were to describe in detail the council's teaching on mission in the context of this *Festschrift*. The Congregation for the Evangelization of Peoples works on a daily basis with *Ad gentes* and the other conciliar documents relevant for mission and is doubtlessly familiar with the extent of the contributions by Johannes Schütte SVD, Yves Congar OP, and others to the formulation of the decree on mission.<sup>12</sup> Instead I will focus on the factors in the council's teaching which were apt to bring about some of the major changes in the concept and practice of mission ever since, in each case relating them to *Ad gentes* as the key document. These factors are the understanding of redemption, revelation, and church which led to affirming religious freedom and in turn influenced the approach to other Christians, other religions, and contemporary culture.

God wills the salvation of all. The sign and instrument of God's salvation is the Church (LG 1) and God »works out the history of salvation by means of mission« (AG 9). But God may also use other ways known only to Him. The Church has a unique role in mediating salvation whereas at the same time the possibility of salvation in Christ through the Spirit remains open to non-Christians. Summing up this idea, *Lumen gentium* 14-16 culminates in: »Whatever good or truth is found amongst them [i.e. non-Christians] is looked upon by the Church as a preparation for the Gospel. She knows that it is given by Him who enlightens all men so that they may finally have life.« Yet the objective salvific will of God, which applies to everyone, is distinguished from the subjective acceptance of salvation, which implies that individuals can refuse. This differentiation also opens the way to *Dignitatis humanae*, Vatican II's declaration on religious freedom. That all peoples have a right to religious freedom has forever cut the ground from under any proselytism in the name of the Church or the Gospel (DH 1). *Ad gentes* 13 corroborates this; it prohibits proselytism and appeals to religious freedom.

**8** Cf. PIUS XI, Encyclical *Rerum Ecclesiae* (28 February 1926) 21, [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_28021926\\_rerum-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_28021926_rerum-ecclesiae.html) (28/02/2022).

**9** PIUS XII, *Evangelii Praecones* (2 June 1951) 58, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_02061951\\_evangelii-praecones.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html) (28/02/2022).

**10** Cf. ID., *Fidei Donum* (21 April 1957) 46; 64, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_21041957\\_fidei-donum.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum.html) (28/02/2022).

**11** Cf. JOHN XXIII, *Princeps Pastorum* (28 November 1959) 24-26, [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_28111959\\_princeps.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_28111959_princeps.html) (28/02/2022).

**12** All the quotes of conciliar documents are taken from [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm) (28/02/2022).

God reveals God-self, not a range of propositions to believe. The divine self-communication reaches its climax in Jesus Christ and is mediated through the Holy Spirit (DV 2). The Church is the place to encounter the living God in word and sacrament. But the Church also has to recognize the ecclesial reality of other churches and ecclesial communities by admitting that, also from a Catholic point of view, they comprise and sometimes even better preserve some of the elements of truth and sanctification, although they are still lacking some of the necessary requirements for full unity (LG 8 and UR 3).

In addition to the elements of truth in other ecclesial traditions the council recognizes that every religion contains »seeds of the Word« (AG 11) and »rays of that Truth that enlightens all women and men« (NA 2). Therefore it can state, »[t]he Catholic Church rejects nothing that is true and holy in these religions« (NA 2). This recognition »opens up mission not only to a clear proclamation of the gospel message, but a proclamation in the context of dialogue and an effort to understand the sincere beliefs of those to whom the gospel is presented.«<sup>13</sup>

Moreover Christ's presence does not destroy a culture, but brings it to perfection (AG 9). Recognizing the »seeds of the Word« in people's culture and values calls for participation with them (AG 11). This even means to identify with their needs, »[t]he joys and the hopes, the griefs and the anxieties of the men of this age, especially those who are poor or in any way afflicted, these are the joys and hopes, the griefs and anxieties of the followers of Christ. Indeed, nothing genuinely human fails to raise an echo in their hearts« (GS 1).

Stressing the intimate and unbreakable connection between mission and Church and the ecumenical dimension of mission »[t]he proper purpose of this missionary activity is evangelization, and the planting of the Church among those peoples and groups where it has not yet taken root« (AG 6). This does not only settle the debate between the two pivotal schools of missiology in the early 20<sup>th</sup> century, Münster and Louvain,<sup>14</sup> but above all, through mission, it links salvation and church more closely. The Catholic watchword now runs, »[t]he pilgrim Church is missionary by her very nature« (AG 2). Consequently mission needs to be based on a sound theology of the local church. And the missionary activity is identified as the task of the entire Church and should be performed by all the faithful. In Catholic thinking ›mission without church‹ is inconceivable. If we phrase the development so far in slogans, we moved from ›The Church has missions‹ via ›The Church has a mission‹ to ›The pilgrim Church is missionary by her very nature‹ (AG 2). And we are now on the way to ›Mission has a Church‹.<sup>15</sup> But what are we to do, if mission has more than *one* church?

This touches on the ecumenical significance of mission. The link between ecumenism and mission is one of the foundational ingredients of *Ad gentes*. From its founding in 1622 onwards the Congregation for the Propagation of the Faith not only had the task of spreading the faith and protecting it in areas of Catholic diaspora, till 1960 it was responsible for dialogue with other Christians in order to restore unity. This is universally known. Less well known is that in April 1965 in Crêt-Bérard, Switzerland, a small informal meeting of

**13** Stephen B. BEVANS SVD, Mission at the Second Vatican Council: 1962-1965, in: ID. (ed.), *A Century* (n. 1), 101-111, 102.

**14** Münster had seen the goal of mission in conversion in order to save souls. Louvain had focused on church planting.

**15** Thus reads the title of an article by Stephen B. BEVANS SVD, The Mission has a Church: An invitation to the dance, in: *Australian eJournal of Theology* 14/1 (2009) [http://aejt.com.au/2009/issue\\_14/?article=197644](http://aejt.com.au/2009/issue_14/?article=197644) (28/02/2022).

experts from the Catholic Church and the World Council of Churches contributed to *Ad gentes*. The scope of the meeting was to exchange mutual information about the respective positions in regard to missionary theory and practice.<sup>16</sup> The traces of this background can still be seen in *Ad gentes* 6 which stresses the importance of common witness.<sup>17</sup>

In view of the »scandal of division« *Ad gentes* 29 recommends »fraternal cooperation as well as harmonious living with missionary undertaking of other Christian communities«. Even more explicitly voiced is the call to cooperation in *Ad gentes* 15: »Catholics should cooperate in a brotherly spirit with their separated brethren«. From now on, like an *ostinato*, mission resounds in the magisterium's ecumenical initiatives and ecumenism in its missionary wisdom.

## 2 The Implementation of Vatican II

This second step focuses on the three papal key texts on mission published after Vatican II, *Evangelii nuntiandi* (1975), *Redemptoris missio* (1990) and *Evangelii gaudium* (2013). Using one of them in turn this section exemplifies the developments with regard to the approach to other Christians, other religions and contemporary culture since Vatican II.

### 2.1 Relations with other ecclesial traditions and *Evangelii nuntiandi*

In the wake of the council a whole wealth of practical initiatives emerged. One of them is SEDOS, the service of documentation and study of global mission, founded in 1964. In addition many missionary orders and congregations strove to adjust to the council's concept of mission. For instance, in the 1967 Chapter of the Missionaries of Africa Vatican II was quoted 447 times.<sup>18</sup>

Nevertheless, theologically the first decades after the council meant a period of crisis for mission: Since salvation outside the church no longer was regarded as impossible, it seemed difficult to still justify the necessity of mission. It rather seemed a patronizing indoctrination, an undue interference with foreign cultures, and was too closely intertwined with colonialism. The well-being of the poor and oppressed might be better promoted by political action. The mutual toleration of religions and cultures might be better served by dialogue.

In 1974 Paul VI convoked a Synod of Bishops on *Evangelization in the Modern World*. »Mission« was deliberately avoided in the title. In the post-synodal apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi*,<sup>19</sup> published in 1975, Paul VI describes his concept of mission, now

**16** This meeting also sparked off the work of the Joint Working Group between the Catholic Church and the World Council of Churches which resulted in its 1970 document *Common Witness and Proselytism*. Cf. Basil MEEKING, After Vatican II, in: *International Review of Mission* 73 (1984) 57-65, 59.

**17** Cf. also AG 36 on the ecumenical value of the testimony of a good life.

**18** Cf. Society of the Missionaries of Africa (White Fathers), Documents of the XXth Chapter Rome 1967, pro manuscripto, Rome 1968.

**19** All references to PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi* are taken from [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_en.html) (28/02/2022).

**20** Cf. Roger P. SCHROEDER SVD, Catholic Teaching on Mission after Vatican II: 1975-2007, in: BEVANS (ed.), *A Century* (n.1), 112-120, 114.

**21** The Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, *Common Witness and Proselytism*, A Study Document, no.1, [http://www.prounione.urbe.it/dia-int/jwgc/doc/e\\_jwgc-n3\\_06.html](http://www.prounione.urbe.it/dia-int/jwgc/doc/e_jwgc-n3_06.html) (28/02/2022).

**22** Cf. MEEKING, After Vatican II, (n. 16), 61.

**23** Philip POTTER, *Evangelization in the Modern World*, in: *Monthly Letter about Evangelism of WCC/CWME* (January 1975) 2.

substituted by ›evangelization‹. This expanded understanding of mission includes direct proclamation, planting the church and a variety of other activities. Against the tendency to reduce evangelization to only proclaiming Christ to those who do not yet know him, Paul VI states: »It is impossible to grasp the concept of evangelization unless one tries to keep in view all its essential elements« (EN 17).<sup>20</sup> Chapter II of *Evangelii nuntiandi* describes these essential elements. Evangelization »means bringing the Good News into all the strata of humanity [thus hopefully converting] both the personal and collective consciences of people, the activities in which they engage, and the lives and concrete milieu which are theirs« (EN 18). Paul VI calls the latter an evangelization of »man's culture and cultures (not in a purely decorative way, as it were, by applying a thin veneer, but in a vital way, in depth and right to their very roots)« (EN 20).

The pope builds his broad concept of mission on the strong connection and continuity between Jesus' mission of the reign of God and the church, which is »the normal, desired, most immediate and most visible fruit of this activity« (EN 15). Evangelization without the church is impossible, it »is not accomplished without her, and still less against her« (EN 16). On the contrary, »[e]vangelizing is in fact the grace and vocation proper to the Church, her deepest identity« (EN 14). Since the entire church is missionary by nature, »it is the whole Church that receives the mission to evangelize, and the work of each individual member is important for the whole« (EN 16). The missional nature of the Church does not mean that she possesses and disposes of mission out of her own accord. »The Church is an evangelizer, but she begins by being evangelized herself [...] by constant conversion and renewal, in order to evangelize the world with credibility« (EN 15).

This expanded understanding of mission leads to the recognition that »[b]etween evangelization and human advancement – development and liberation – there are in fact profound links« (EN 31). For »evangelization involves an explicit message, adapted to the different situations constantly being realized, [...] – a message especially energetic today about liberation« (EN 29). In fact, the exhortation insists on a balance between evangelization and liberation. But that does not mean that the Church is dedicated to a »simply temporal project«, rather she proclaims the message of liberation with the »authority to proclaim freedom as in the name of God« (EN 32).

The principal results of *Evangelii nuntiandi* actually are in close keeping with the understanding of mission in the ecumenical world. There, in 1961, the International Missionary Council had merged with the World Council of Churches and become the Commission on World Mission and Evangelism (CWME). At the turn of the years 1972/1973, the World Mission Conference in Bangkok had taken place. It took a holistic approach to the theme *Salvation Today*, encompassing spiritual as well as socio-political aspects.

The general secretary of the World Council of Churches, Dr Philip Potter, a Methodist pastor who till 1972 had been director of CWME, had been invited to the 1974 Bishops' Synod. He had addressed the bishops quoting a passage from the *Joint Working Group* document on *Common Witness and Proselytism*: »Unity in witness and witness in unity. This is the will of Christ for his people.«<sup>21</sup> He had combined this with the Synod's working paper's statement: »The ecumenical movement finds its origin, among other things, in the requirements of evangelization that call for unity among Christians.«<sup>22</sup> He then had continued:

»Evangelism is the test of our ecumenical vocation [...] The challenge facing the churches is not that the modern world is unconcerned about their evangelistic message, but rather whether they are so renewed in their life and thought that they become a living witness to the integrity of the gospel.«<sup>23</sup>

These words of his still resound in *Evangelii nuntiandi* 77 where Paul VI seems to enter into a dialogue with Potter's speech at the Synod:

»Indeed, if the Gospel that we proclaim is seen to be rent by doctrinal disputes, ideological polarizations or mutual condemnations among Christians, at the mercy of the latter's differing views on Christ and the Church and even because of their different concepts of society and human institutions, how can those to whom we address our preaching fail to be disturbed, disoriented, even scandalized?«

On Potter's remark that »Evangelism is the test of our ecumenical vocation« the pope comments, »Yes, the destiny of evangelization is certainly bound up with the witness of unity given by the Church. This is a source of responsibility and also of comfort« (EN 77). The convergences in the dialogue began to gradually find structural expression. The Synod of Bishops had called for concrete steps to foster ecumenical cooperation and the pope agreed.<sup>24</sup> Already at the Bangkok Mission Conference twelve Roman Catholic observers, named by the Holy See, were present. Immediately after Bangkok the CWME commission met for an amendment of its constitution to allow for consultative relations with non-member bodies. »In 1974, the Secretariat for Christian Unity, in collaboration with the Congregation for Evangelization of Peoples and with the help of the Unions of Superiors-General, named four mission-sending institutes to a consultative relationship with the CWME.«<sup>25</sup> In addition three Catholics appointed by the same dicastery serve as commissioners on the CWME commission. In 1984 the institutional cooperation culminated in the appointment of a Catholic consultant to work for the then Secretariat for Promoting Christian Unity and be seconded to Geneva as a staff member of CWME. From January 2011 till October 2013 I held this position. In 2014 the consultancy would have celebrated its 30<sup>th</sup> anniversary, yet it was abolished when I left. Nevertheless, there are still many topics to be dealt with jointly, because the issues facing all mission communities, Catholic, historic and evangelical Protestant, as well as Orthodox »look very similar [...] and comprise a): focus on God's mission, partnership between younger churches and their churches of origin, justice, evangelical methods, inculturation, liberation, common witness, and the mission of the whole people of God, inter-religious dialogue, and the theological basis of mission.«<sup>26</sup> Our next step will pick up one of these issues and focus on the approach to other religions.

## 2.2 Relations with other religions and *Redemptoris missio*

*Redemptoris missio* was promulgated on the twenty-fifth anniversary of *Ad gentes* (December 7, 1990). It returns to the term »mission« and, while affirming the development of mission since Vatican II, admits to have been written out of concern that neither the significance of Jesus Christ nor the importance of the Church in mission nor a focus on *missio ad gentes* and proclamation were sufficiently being upheld.

In response to these concerns John Paul II presents salvation in Christ as the foundation of mission.<sup>27</sup> The encyclical addresses the horizons and paths of mission. It distinguishes three situations of evangelization today. The first one »is *missio ad gentes* in the proper sense of the term« (RM 33). It consists in »proclaiming Christ and his Gospel, building up the local Church and promoting the values of the kingdom« (RM 34) to non-Christians. The second one is pastoral care of Christian communities (RM 33). And »[t]hirdly, there is an intermediate situation, particularly in countries with ancient Christian roots [...] where entire groups

of the baptized have lost a living sense of the faith, or even no longer consider themselves members of the Church, and live a life far removed from Christ and his Gospel. In this case what is needed is a ›new evangelization‹ or a ›re-evangelization‹ (RM 33). In all three situations, the territorial dimension of mission ›remains important for determining responsibilities, competencies and the geographical limits of missionary activity‹ (RM 37). It is, however, complemented by new horizons of mission which arise from contemporary social phenomena.

*Redemptoris missio* puts the main emphasis on *missio ad gentes* and at the same time expands its scope. It addresses the need for an initial evangelization in large cities, with youth, communities of migrants, and the poor. Recalling St Paul's preaching on the Areopagus in Athens, it identifies new areopagi, i.e. ›new sectors in which the Gospel must be proclaimed‹ (RM 37c). Here it lists the ›world of communications, which is unifying humanity and turning it into what is known as a ›global village‹ (RM 37c) as well as ›commitment to peace, development and the liberation of peoples; the rights of individuals and peoples, especially those of minorities; the advancement of women and children; safeguarding the created world‹ (RM 37c). All these areas demand *missio ad gentes*.

*Missio ad gentes* can take various paths, and inter-religious dialogue is one of them. As a matter of fact, *Redemptoris missio* identifies inter-religious dialogue as a ›method and means of mutual knowledge and enrichment‹ and refers to it for the first time as forming ›part of the Church's evangelizing mission‹ (RM 55). To relate proclamation and dialogue is not just a tactical move. Dialogue ›does not originate from tactical concerns or self-interest, but is an activity with its own guiding principles, requirements and dignity. It is demanded by deep respect for everything that has been brought about in human beings by the Spirit‹ (RM 56). On the other hand, ›dialogue does not dispense from evangelization‹ (RM 55). It does not lessen the task to proclaim Jesus Christ. The Church is the ordinary way of salvation, yet, at the same time, ›other religions constitute a positive challenge for the Church‹ (RM 56). The need for authentic dialogue is therefore strongly affirmed. This means to avoid all close-mindedness as well as all ›false irenicism‹ (RM 56). Inter-religious dialogue is a ›path toward the Kingdom‹ (RM 57). It can take different forms showing that dialogue takes place among people not between religious systems. These forms range

›from exchanges between experts in religious traditions or official representatives of those traditions to cooperation for integral development and the safeguarding of religious values; and from a sharing of their respective spiritual experiences to the so-called ›dialogue of life,‹ through which believers of different religions bear witness before each other in daily life to their own human and spiritual values, and help each other to live according to those values in order to build a more just and fraternal society‹ (RM 57).

24 *Evangelii Nuntiandi* 77: ›More-over we make our own the desire of the Fathers of the Third General Assembly of the Synod of Bishops, for a collaboration marked by greater commitment with the Christian brethren with whom we are not yet united in perfect unity, taking as a basis the foundation of Baptism and the patrimony of faith which is common to us. By doing this we can already give a greater common witness to Christ before the world in the very work of evangelization.‹

25 Joan DELANEY, *The Relationship of the Roman Catholic Church to the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches*, in: *Verbum* 28 (1987) 82-88, 83; cf. also MEEKING, *After Vatican II* (n. 16), 62.

26 Jeffrey GROS FSC, *A Century of Hope and Transformation: Mission and Unity in Catholic Perspective*, in: BEVANS (ed.), *A Century* (n. 1), 162-171, 165.

27 Cf. JOHN PAUL II, *Redemptoris Missio* 10. All quotes of RM are taken from [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html) (28/02/2022).

In identifying these four forms *Redemptoris missio* actually builds on the results of the work of the Secretariat for Non-Christians,<sup>28</sup> meanwhile called the Dicastery for Inter-religious Dialogue. The 1991 document of the same dicastery *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*,<sup>29</sup> deepens this point, »[p]roclamation and dialogue are thus both viewed, each in its own place, as component elements and authentic forms of the one evangelizing mission of the Church. They are both oriented towards the communication of salvific truth« (DP 2). *Redemptoris missio* set off a whole series of reflections on new ways and concepts of inter-religious dialogue, also in papal teaching. This might be summarized best by Benedict XVI's observation on the two directions of inter-religious dialogue during his visit to the UK in September 2010: »As followers of different religious traditions working together for the good of the community at large, we attach great importance to this ›side by side‹ dimension of our cooperation, which complements the ›face to face‹ aspect of our continuing dialogue«. <sup>30</sup> As a matter of fact, also Christians of different traditions who are engaged in inter-religious dialogue experience this ›side by side‹ dimension as they grow in unity.

### 2.3 Relation with contemporary culture and *Evangelii gaudium*

The most recent of the documents discussed here, *Evangelii gaudium*,<sup>31</sup> was published on November 24, 2013 in order to mark the conclusion of the Year of Faith. It summarizes the outcome of the Bishops' Synod in October 2012 on *The New Evangelization for the Transmission of Faith*. Pope Francis takes seriously the affirmation that has been reiterated time and again since *Fidei donum*, namely that the entire People of God proclaims the Gospel. The reader is treated like an ›insider‹. The pope addresses all the *baptized* as evangelizers, not just the professional missionaries; and he addresses *all* the baptized, not just the Catholics. The pope invites all Christians to embark on mission in the joy of the Gospel. »Mere administration‹ can no longer be enough. Throughout the world, let us be ›permanently in a state of mission‹« (EG 25).

Pope Francis draws on the three situations of mission sketched in *Redemptoris missio*. Mission and evangelization are once again interchangeable concepts. Yet the essence of evangelization does not change: it remains the proclamation of Christ. Spirit-filled evangelization is the order of the day: »I dream of a ›missionary option‹, that is, a missionary impulse capable of transforming everything, so that the Church's customs, ways of doing things, times and schedules, language and structures can be suitably channeled for the evangelization of today's world rather than for her self-preservation« (EG 27).<sup>32</sup> Here the

<sup>28</sup> Cf. SECRETARIATUS PRO NON-CHRISTIANIS, The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations in Dialogue and Mission, in: Bulletin. Secretariatus pro Non-Christianis 56 (1984/13) 126-141, no. 37.

<sup>29</sup> PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE, Dialogue and Proclamation (19 May 1991), [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html) (28/02/2022).

<sup>30</sup> BENEDICT XVI, Address to Clerical and Lay Representatives of Other Religions (17 September 2010), [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_altrere-religioni\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altrere-religioni_en.html) (28/02/2022).

pope refers to the Church's home-made problems that need transformation, conversion and renewal.<sup>33</sup> »A Church which ›goes forth‹ is a Church whose doors are open« (EG 46).

Evangelization means to share what has been received in baptism. Every single baptized Christian accepts the call to mission. But mission is not an isolated individual activity. It is accomplished in a community. »Each Christian and every community must discern the path that the Lord points out, but all of us are asked to obey his call to go forth from our own comfort zone in order to reach all the ›peripheries‹ in need of the light of the Gospel« (EG 20). This communitarian aspect of mission is closely connected with its social and cultural scope. The social relevance of mission becomes crucial regarding the present crisis of communal commitment and the economic and cultural challenges that accompany it. The »preferential option for the poor must mainly translate into a privileged and preferential religious care« (EG 200, cf. also EG 48). Yet, moreover, »[i]n a culture which privileges dialogue as a form of encounter, it is time to devise a means for building consensus and agreement while seeking the goal of a just, responsive and inclusive society« (EG 239). To reach this goal is not an easy task, especially in the context of modern megacities. »A completely new culture has come to life and continues to grow in the cities« (EG 73). Drawing on *Redemptoris missio* 37b Pope Francis describes the social and pastoral situation of urban cultures (EG 71-75):

»Cities are multicultural; in the larger cities, a connective network is found in which groups of people share a common imagination and dreams about life, and new human interactions arise, new cultures, invisible cities. Various subcultures exist side by side, and often practise segregation and violence. The Church is called to be at the service of a difficult dialogue. On the one hand, there are people who have the means needed to develop their personal and family lives, but there are also many ›non-citizens‹, ›half citizens‹ and ›urban remnants‹. Cities create a sort of permanent ambivalence because, while they offer their residents countless possibilities, they also present many people with any number of obstacles to the full development of their lives. This contrast causes painful suffering« (EG 74).

Social impact and human advancement thus are a major concern of ›urban‹ mission. In facing the challenges of the urban culture the pope recommends: »The unified and complete sense of human life that the Gospel proposes is the best remedy for the ills of our cities, even though we have to realize that a uniform and rigid program of evangelization is not suited to this complex reality« (EG 75). In any case, such a communication of the Gospel is not the transfer of European culture. Despite of globalization, there is no monolithic culture but a variety of different cultures. As legitimately autonomous, culture exists of its own right. Here

**31** FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* (24 November 2013), [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_en.html) (28/02/2022).

**32** Cf. *ibid.*, 49.

**33** In this the pope follows four principles (cf. EG 222-237): time is greater than space, unity is greater than conflict, reality is greater than ideas, the whole is more than its parts.

Pope Francis draws on the important distinction which *Evangelii nuntiandi* makes between legitimate secularity or secularization on the one hand and secularism on the other.<sup>34</sup> In such a situation, the traditional model of »[t]he parish is not an outdated institution« (EG 28). It provides the space for personal encounter with God and with one's fellow believers.

### 3 Developments beyond Vatican II

In what way can mission along the lines of Vatican II still serve as a compass for evaluating more recent developments? There have been a lot of changes since the last council which saw the end of colonialism. Christianity now truly is a world religion. More Christians are living or have their origins in the global south than in the north. What were formerly called ›Christian countries‹ have witnessed a significant decline and now need re-evangelization. On the other hand, the group of Pentecostal and Charismatic Christians has today become the second largest one, after the Roman Catholic Church. The rapid growth of new independent churches challenges the traditional ecumenical movement. The percentage of Christians in the world population, however, has not changed significantly for the last 100 years, holding steady at around 33%.<sup>35</sup> Migration is a steadily increasing global phenomenon. Worldwide globalization challenges traditional identities rooted in specific cultures. ›Liquid modernity‹<sup>36</sup> denotes the shift from a ›solid‹ hardware-centred modernity to a ›liquid‹ software-based modernity that profoundly changes all aspects of the human condition. Moreover, pluralism reflects the situation of a differentiated world that has no centre and no unity. The ›universe‹ has become a ›pluriverse‹. What is the place of mission in it?

#### 3.1 Relations with other ecclesial traditions

The Catholic Church came to recognize also other movements and institutions than her traditional partners. As they became institutionalized, the Global Christian Forum, the Lausanne Movement, and the Evangelical World Alliance are such new partners. The major challenge with regard to mission does not lie so much in the official relations but in the day-to-day encounters and the cooperation on the scene of action. For here the issue of proselytism or, to put it more bluntly, of ›sheep stealing‹ comes up. The challenge is how to find ways together which do not just stop a growing de-Christianization, but rather foster a credible common Christian witness.

#### 3.2 Relations with other religions

Evangelizing all peoples stays a permanent concern but with different names. The boundaries of mission have become much wider than Vatican II imagined. No way leads back behind the broad concept of evangelizing mission which indispensably comprises serious commitment to inter-faith dialogue.

Due to migration local churches in various parts of the world need to learn what inter-religious ›dialogue of life‹ means on a daily basis. In their dialogue encounters on various levels the different world religions strive to recognize and live up to their common responsibility for peace and justice. In the face of religiously motivated violence, however, the desirability of religious freedom and the scandal of the persecution of so many Christians remains an issue regularly addressed by the pope himself and curial institutions like the Dicastery for Inter-religious Dialogue, especially in their meetings with Muslims.

---

### 3.3 Relation with contemporary culture

Ever since Vatican II, mission is an outreach to persons. It ceased to be a territorial outreach from ›West to rest‹, solely directed towards foreign lands. It also is an outreach into foreign structures, aiming at the evangelization of cultures (EN), areopagi (RM), cities (EG), in short, an evangelization of the changing social and cultural realities of human life. The juridical and geographical idea of a mission that rather aimed at ›Christianization‹ than ›Evangelization‹ is overcome. Facing the pastoral crisis in the West which creates a kind of ›holy remnant‹-feeling among the still practicing Catholics the Church also is about to realise that for the pastoral aspect of mission personal relations and encounters may be as important as humanitarian aid.

Inculturation still remains highly important in contemporary mission, but it no longer refers only to the fact that the Christian faith is implanted into foreign cultures and to the task to preserve foreign native customs and traditions. The cross-cultural character of mission and the unifying ecclesiological concept of *communio* render the distinction between ›sending churches‹ and ›receiving churches‹ less important. On the other hand, intercultural formation and missiological anthropology play an increasing role in the formation of missionaries.

Inculturation now also refers to the fact that foreign (Christian and non-Christian) cultures encounter Western Christianity, especially via migration. The host community is challenged to engage with the migrants and to come up with appropriate forms of intercultural ministry. The migrant community is challenged as to how to relate to the host community. It can do this either through finding its place within an existing local church, or by setting up new networks and congregations. In any case the diaspora factor plays an important role. From a Western point of view ›mission comes to us‹.<sup>37</sup> Thus migrants' mission forms a new important paradigm.

### 3.4 ... and beyond?

What are the emergent themes of mission in 2022? One topical issue definitely are the different, sometimes new directions of mission: mission *ad intra* and *ad extra*, ›mission in reverse‹ or from the ›rest to the West‹<sup>38</sup> and ›*missio inter gentes*‹. Most of these recently developed directions of mission can be seen as an expression of the Church's catholicity.

The lay involvement in mission increases, as huge numbers of short-term missionaries worldwide take part in mission trips that are limited in time. What then is the fate of the ›professional‹ missionaries and their *missio ad vitam*? Organizations like the Volunteer Missionary Movement<sup>39</sup> try to ensure a continuation of subsequent short-term engagements through partnerships and long-term planning. This tendency towards an increasing number of short-term missions seems to corroborate Pete Ward's hypothesis that the broader context of ›liquid modernity‹ also leads to the phenomenon of a

34 Cf. Evangelii Nuntiandi 55.

35 Cf. Ernst PULSFORT (ed.), *Herausgeber neuer Atlas der Religionen*, Freiburg i. Br. 2010, 75.

36 Cf. Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

37 Cf. Graziano BATTISTELLA, *La missione viene a noi*. In margine all'Istruzione *Erga Migrantes Caritas Christi*, Vatican City 2005.

38 Cf. Peter VETHANAYAGAMONY, *Mission from the Rest to the West: The Changing Landscape of World Christianity and Christian Mission*, in:

Ogbu KALU / Peter VETHANAYAGAMONY / Edmund KEE-FOOK CHIA (ed.), *Mission after Christendom: Emergent Themes in Contemporary Mission*, Louisville, KY 2010, 59–70.

39 Or other organisations listed on OSCAR, <https://oscar.org.uk> (28/02/2022).

›liquid church‹.<sup>40</sup> Yet ›liquid modernity‹ does not mean new stability and order, only an unmanageable and overwhelming disorder of the present. If the church were to survive in a liquefied present, this would no longer be possible according to the principles of a ›solid church‹, which are parish-oriented with a central Sunday service as their standard. Ward thinks, »[w]hat is needed is a more flexible church, one that is able to respond to the changing needs of people. The challenge for the liquid church is how it can do this without losing its theological heart«.<sup>41</sup> Contradicting Ward, Kees de Groot underlines the ambivalences of a ›liquid church‹: »Whereas Bauman says, ›Watch out! Beware liquid modernity!‹, Ward exhorts, ›Behold, society is liquid! Church should be likewise!«<sup>42</sup> De Groot exposes Ward's rather uncritical adaptation of a late modern consumerist culture. If the church were to become fluid, this would not lead to truly better mission. »After all, it is not church growth, nor the flow of the liquid church, that constitutes the mission of the Church. Its mission is entailed in the difference a church makes in a world, where salvation and solidarity can be absent or present.«<sup>43</sup> Thus, an openness to new forms of inculturation is advisable whereas a total metamorphosis into a ›liquid church‹ is not. The reason for this is not an adherence to the eternally outdated but the theological tenet that the church is a place of hope where God can be found in communion, not in individual outings and trips in search of meaning. For this reason some of the new developments are no option for Catholic mission; I refer to the increasing number of individuals, groups and organizations that are engaging in mission activities which are independent of the mission work undertaken by the existing churches.<sup>44</sup> Mission is no pastime activity. It asks commitment and involvement in the church. For as Lesslie Newbigin, once General Secretary of the International Missionary Council and subsequently Associate General Secretary of the World Council of Churches, pointed out, »[t]he logic of mission is: the true meaning of the human story has been disclosed. Because it is the truth, it must be shared universally. When we share it with all peoples, we give them the opportunity to know the truth about themselves, to know who they are because they can know the true story of which their lives are a part. Wherever the gospel is preached the question of the meaning of the human story – the universal story and the personal story of each human being – is posed. Thereafter the situation can never be the same.«<sup>45</sup> ◆

40 Pete WARD, *Liquid Church*, Peabody, MA/Carlisle, Cumbria 2002.

41 *Ibid.*, 64.

42 Kees DE GROOT, *The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (2006) 91-103, 99.

43 *Ibid.*, 100-101.

44 Cf. [www.faith2share.net](http://www.faith2share.net) (28/02/2022).

45 Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, MI 1989, 125.

---

# Missionare ohne Schiff

Perspektiven mit Madeleine Delbr el

von Michael Meyer

## Zusammenfassung

Madeleine Delbr el entschließt sich nach einer längeren Suchbewegung in den 1930er Jahren zu einem Leben mitten in der Banlieue von Paris. Sie lebt ihr christliches Engagement Seite an Seite mit den »ganz normalen Menschen« in Ivry. Ihre Gottsuche in säkularen Welten, die schlichte und einfache Präsenz als Zeugnis für das Evangelium, ihr politischer Einsatz zugunsten der Armen sowie ihre poetische und lebensfrohe Art sind Akzentsetzungen für eine erneuerte missionarische Grundhaltung. Interessiert an existentiellen Fragen und glaubwürdig im sozialen Handeln, ist Madeleine Delbr el eine authentische Zeugin des Evangeliums und eine Prophetin für einen geschwisterlichen Lebensstil in einer pluralen Welt.

## Schlüsselbegriffe

→ Missionsspiritualit t  
→ Sozialpastoral  
→ Zeugnis  
→ Peripherie

## Abstract

After a long search in the 1930s, Madeleine Delbr el decided to live in the midst of the banlieue of Paris. She lived her Christian commitment in Ivry alongside »very ordinary people.« Her search for God in secular worlds, her modest and simple presence as a witness to the Gospel, her political commitment in support of the poor, and her poetic and joyful manner furnish accents for a renewed fundamental attitude with respect to missionary work. Madeleine Delbr el, who was interested in existential questions and credible in social action, was an authentic witness to the Gospel and a prophet for a siblinglike way of life in a pluralistic world.

## Keywords

→ Missionary spirituality  
→ Social-pastoral care  
→ Witness  
→ Periphery

## Sumario

Madeleine Delbr el decide vivir en el centro de la banlieue de París tras un largo movimiento de búsqueda en los años 30 del siglo XX. Vive su compromiso cristiano al lado de la »gente corriente« de Ivry. Su búsqueda de Dios en los mundos seculares, su presencia llana y sencilla como testigo del Evangelio, su compromiso político en favor de los pobres, así como su forma de vida poética y alegre, son acentos para una actitud misionera renovada. Interesada en las cuestiones existenciales y cre ble en la acci n social, Madeleine Delbr el es testigo convincente del Evangelio y profeta de un estilo de vida fraterno en un mundo plural.

## Palabras clave

→ Espiritualidad de la misi n  
→ Pastoral Social  
→ Testigo  
→ Periferia

---

»Nicht nur scheint das Evangelium keine Neuigkeit mehr zu sein; es scheint vor allem keine *gute* Neuigkeit mehr sein zu können. Überall, wo die Mission ansetzen möchte, stößt sie auf dasselbe Echo: ›Der Glaube? Kein Bedarf ...‹ In unserer Welt gibt es immer neue und immer mehr Bedürfnisse, aber die Schätze des Evangeliums haben keinen Marktwert; sie sind außer Kurs, weil niemand danach verlangt«,<sup>1</sup> schreibt Madeleine Delbr el, die französische »Mystikerin der Straße«. Delbr el gilt als »Pioniergestalt einer christlichen Existenz in der säkularen Welt von heute«.<sup>2</sup> Interessiert an existentiellen Fragen und glaubwürdig im sozialen Handeln, ist sie Zeugin des Evangeliums und Prophetin für einen geschwisterlichen Lebensstil in einer pluralen Welt. Nach Jahren der intensiven spirituellen Suche<sup>3</sup> zieht sie als ausgebildete Sozialarbeiterin mit zwei Gef ahrtingen im Jahr 1933 nach Ivry, in die von Kommunisten regierte Arbeiterstadt. Hier wird sie bis zu ihrem plötzlichen Tod im Jahr 1964 bleiben. Ganz und gar am Leben ihrer Mitmenschen interessiert und ohne Ber uhungs angste wird Madeleine neue, ungewöhnliche Wege des christlichen Zeugnisses in der Banlieue von Paris gehen. Treffend charakterisiert Annette Schleinzner die französische Gottessucherin an der Seite der Armen: »Alles an ihr war zart und leicht, die Leichtigkeit einer großen Meisterin. Sie war klein, schmal, sehr lebhaft, humorvoll und von einem ganz besonderen Charme – und wirkte auch noch mit sechzig Jahren ganz jung, manchmal fast wie ein Kind.  ber eine winzige Kleinigkeit konnte sie sich freuen und interessierte sich für alles. [...] Sie traf eine Freundin lieber in einem Café oder in einer Kneipe im Quartier Latin als im Sprechzimmer eines Klosters. [...] Sie trug gerne farbenfrohe Kleider, liebte die Musik und Dichtung. Ihr Lieblingskomponist war Beethoven, ihre Lieblings angerin Edith Piaf – und sie sah ihr sehr ähnlich!«<sup>4</sup>

## 1 Ivry als Chiffre der nachchristent umlichen Gesellschaft

Der Entschluss Delbr els zum Leben in Ivry ist die bewusste Entscheidung für einen Ort jenseits der christent umlich geprägten Gesellschaft. Die über Jahrhunderte in Frankreich (bzw. Westeuropa) als Normalität empfundene Situation, dass in Familie und in Gemeinde der christliche Glaube praktiziert und überliefert wird, ist in der säkularen Stadt Ivry nicht gegeben. Ivry steht als Chiffre für die Entfremdung zwischen der Kirche

1 Madeleine DELBR EL, *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975, 172.

2 Annette SCHLEINZNER, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbr el*, Ostfildern 2015, 14.

3 Gilles FRANÇOIS/Bernard PITAUD, *Madeleine Delbr el. Die Biografie*, München 2019, 28–46. Die Kindheit Madeleine Delbr els ist durch ein antiklerikal-liberales Lebensumfeld geprägt. Mit 16 Jahren sieht Madeleine sich als überzeugte Atheistin. Ihre Gottesleugnung bricht zusammen, als ihr Verlobter sich dem Dominikanerorden anschließt. Nach Jahren der geistlichen Suche nennt sie das Jahr 1924 als Jahr ihrer Bekehrung. Angesprochen von der

Autobiographie der Th eresen von Lisieux überlegt sie, ein kontemplatives Leben im Karmel zu führen; der Kontakt mit den Pfadfindern jedoch lässt sie erkennen, dass sie zu einem Leben mitten in der Welt gerufen ist.

4 SCHLEINZNER, *Lebenszeugnis* (Anm. 2), 15.

5 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141127\\_pastorale-grandi-citta.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141127_pastorale-grandi-citta.html) (6.1.2022). Papst Franziskus formuliert an die Teilnehmenden eines Kongresses zur Gro stadtpastoral: »Wir kommen aus einer jahrhundertealten Pastoral, in der die Kirche der einzige Bezugspunkt für die Kultur war. Ja, das ist unser Erbe. Als wahre Lehr-

meisterin hat sie es als ihre Verantwortung gesehen, nicht nur die Kulturformen abzustecken und durchzusetzen, sondern auch die Werte, und – noch tiefer gehend – die persönliche und kollektive Vorstellung vorzugeben, also die Geschichten, die Angelpunkte, auf die sich die Menschen stützen, um letzte Bedeutungen und Antworten auf ihre Lebensfragen zu finden. Aber in dieser Epoche befinden wir uns nicht mehr. Sie ist vorbei. Wir sind nicht in der Christenheit, nicht mehr. Wir sind heute nicht mehr die einzigen, die Kultur machen, und wir sind weder die ersten, noch die, denen am meisten Gehör geschenkt wird. Und genau deshalb brauchen wir eine Veränderung der pastoralen Mentalität.«

und der Lebenswelt der Menschen. Die oft unhinterfragte Deckungsgleichheit zwischen Religion und Gesellschaft war bereits zur Lebenszeit von Madeleine Delbr el zu Ende. Viele Plausibilitäten der Christenheit sind nicht mehr klar und wesentliche Teile der Wurzeln christlicher Existenz sind nicht mehr bekannt oder durch die Festlegung auf vermeintlich christliche Verpflichtungen reduziert. »Non siamo nella cristianit, non pi «,<sup>5</sup> formuliert Papst Franziskus in diesem Sinn und bezeichnet damit das Ende, der »konstantinischen« Ära der Christenheit in Westeuropa.<sup>6</sup> In diesem Ausgangsfeld ist die Frage der Mission neu zu stellen. In Zeiten, in denen Mitteleuropa in der Fläche weitgehend christianisiert war, gab es keine Notwendigkeit, ein missionarisches Bewusstsein gegenüber dem eigenen Umfeld zu entwickeln: »Den apostolischen Einsatz kannten wir praktisch nicht, den normalen Einsatz eines christlichen Lebens angesichts seiner ungläubigen Nächsten. Wir lebten ein christliches Leben, aber ein unter Christen gelebtes christliches Leben. Darin wurden wir erzogen; daraufhin ausgebildet. Jetzt gilt es, uns zu wandeln ...«.<sup>7</sup>

## 2 Von den Missionen in Übersee zu der einen Mission

Der Wandel betrifft das Verständnis der christlichen Mission: die »Missionen« (im Plural) waren jene Orte in den südlichen Kontinenten, wo aus Europa stammende Missionare tätig waren. Sie waren »Missionare mit Schiff«, deren Ziel fremde Länder waren, um die dort lebenden Menschen zum christlichen Glauben zu führen und zu taufen. Mission definierte sich als eine geographische. Europa, der »alte« Kontinent mit seiner langen, abendländisch jüdisch-christlich geprägten Kulturgeschichte, sah sich als das Zentrum der Christenheit. Von Europa aus wurden Missionare ausgesandt; die anderen Kontinente waren lediglich Empfänger einer Botschaft, die von der Kultur und der Herangehensweise europäischer Missionare geprägt war. »Nach der alten Vorstellung heißt Mission die Rettung der Seelen bei den auswärtigen Heiden, durchgeführt vor allem von professionellem Personal (Priester, Ordensleuten, beauftragte Laien) aus Europa und Amerika, die mit der finanziellen und spirituellen Unterstützung der Heimat in Missionsgebieten Kirchen pflanzen«,<sup>8</sup> beschreibt Michael Sievernich das vorkonziliare Missionsverständnis. Das Zweite Vatikanische Konzil überwindet – wenigstens im Ansatz – die bis dahin gültige Einteilung von klassischen Missionsgebieten und entdeckt

**6** Vgl. Peter HUNDERTMARK, Gemeinde gründen! Skizzen für eine Selbstorganisation der Christgläubigen, Annweiler 2015, 113–114. »Für die weitaus meisten Menschen ist Kirche ein steinernes Zeugnis einer vergangenen Kultur, ein Ausflugsziel für Urlaubstage. Die offiziellen Vertreter der Kirche wirken bei ihren sporadischen Auftritten in den Nachrichtenendungen einigermaßen exotisch. Phantasien und Erwartungen beziehen sich auf eine ›heile‹, ländlich geprägte Kirchenwelt, die sich irgendwo im Nirgendwo eines imaginierten 19. Jahrhunderts anzusiedeln scheint. Oder aber eine Kirche ist Hassbild aus der Kindheit, untrennbar verbunden mit Zwang, Langeweile und Doppelmoral. Erfahrungen mit

Kirche als positive gesellschaftliche Gestaltungskraft, gar als Ausdruck der Nachfolge Jesu Christi, als spirituelles Geschehen, ist selbst bei Mitarbeiter/-innen von Institutionen in kirchlicher Trägerschaft längst nicht einfach vorauszusetzen.« Vgl. auch: Andreas HENKELMANN, Abschied von der Volkskirche – Thesen zu einer aktuellen Kirchendeutung in kirchenhistorischer Perspektive, in: *LebSeel* 70 (2019) 352–356.

**7** Madeleine DELBR EL, Gebet in einem weltlichen Leben, Einsiedeln <sup>3</sup>1979, 97.

**8** Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, 161.

wieder die universale Weite der Mission als Eigenschaft der Kirche, die »ihrem Wesen nach missionarisch« (AG 2) ist. Wenn auch zögerlich, so weitet das Konzil den Horizont von einer europäischen Vorstellungswelt hin zu einer »kulturell vielfach verwurzelten und diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche«<sup>9</sup> mit Konsequenzen für ein erneuertes Missionsverständnis.<sup>10</sup> Das Zweite Vatikanische Konzil beendet die Etappe der sogenannten Missionskirchen insofern, als von nun an nicht mehr von den »Missionen« (im Plural), sondern von der einen »Mission« (im Singular) die Rede ist, deren Ziel die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat ist, besonders mit Blick auf die »Armen und Bedrängten aller Art« (GS 1).

### 3 Missionare ohne Schiff

Aus diesem Verständnis lassen sich Neuerungen im missionarischen Bewusstsein festhalten, die Madeleine Delbr el prophetisch vor dem Konzil erkannte, als sie von den »Missionaren ohne Schiff« spricht. Sie meint jene Glaubensboten, die nicht in ferne Kontinente ziehen, sondern vor Ort den Auftrag sehen, für das Evangelium Zeugnis zu geben. Christian Bauer nennt Madeleine Delbr el gar eine »Konzilsmutter«:<sup>11</sup> mit ihren Überlegungen trägt sie nicht nur zur Überwindung des geographischen Missionsverständnis bei, sondern schafft durch die vorurteilsfreie Anerkennung der gesellschaftlichen Realitäten, in denen sie sich bewegt, eine klare Ausgangsvoraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums. Madeleine sieht sich als Glaubensbotin hineingestellt in eine große Menschenmenge: »Uns Missionare ohne Schiff, die von der gleichen Liebe getrieben sind [wie die ›richtigen‹ Missionare], treibt derselbe Geist anderen W ustern zu. Von einer Sandd une aus betrachtet der Missionar im weißen Talar die Weite der ungetauften Länder. Oben an der Treppe zur Metro blicken auch wir, Missionarinnen im Tailleur, von Stufe zu Stufe – es ist Stoßzeit – über eine weite Fläche von Menschenk opfen hin, [...] die auf die Öffnung des Tores wartet. [...] Wir ganz oben. Weiter oben und überall: Gott.«<sup>12</sup> Weit von einem kulturpessimistischen Untergangsszenario entfernt, rechnet Madeleine mit der Gegenwart Gottes und baut darauf, dass die Spuren des lebendigen Gottes in den vermeintlich atheistischen Räumen Ivry's zu entdecken sind. Als »Missionarin ohne Schiff« blickt sie auf die Gesellschaft, um von dort aus ein Fazit zu ziehen: »Das Evangelium zu verkünden wird uns (vielmehr) gezeigt als normale Reaktion unseres Organismus auf die Entchristlichung; als Gebrauch einer Lebensfunktion, als Erfüllung einer Aufgabe, für die wir von unserer Konstitution her geeignet sind. Evangelisierung ist kein Zeitvertreib. Sie ist Frucht eines Lebens, normale Auswirkung eines normalen Lebens.«<sup>13</sup> Sie spricht vom Apostolat als einem »normalen Gewaltzustand«.<sup>14</sup> Mission versteht sie als eine existentielle Weise des Lebens, nicht als Additiv zum christlichen Leben. Das Evangelium ist der Lebensnerv aller Glaubenden und deshalb kann das apostolische Wirken Delbr els – so Marianne Heimbach-Steins – nicht auf eine »Spezialaufgabe für besonders ausgebildete und freigestellte kirchliche Funktionäre reduziert werden, sondern prägt die christliche Existenz ihrem Wesen nach.«<sup>15</sup> Madeleine

9 Johann Baptist METZ, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140-153, 140.

10 Die historische Papstwahl des lateinamerikanischen Kardinals Jorge Mario Bergolio am 13. März 2013 fügt sich in die Entwicklung zur Weltkirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Mit Papst Franziskus, der sich am

Tag seiner Wahl auf den Stuhl Petri als der Bischof von Rom vorstellt, den die Kardinäle vom »anderen Ende der Welt« gerufen haben, steht erstmals in der Geschichte der Weltkirche ein Papst aus Lateinamerika an der Spitze der Kirche.

11 Christian BAUER, »Missionare ohne Schiff«. Madeleine Delbr el, eine Konzilsmutter des Zweiten Vatikanums?, in: Katja BOEHME/Thomas HERKERT (Hg.), ... lauter Sprungbretter in die Ekstase. Alltags-spiritualität nach Madeleine Delbr el, Würzburg 2015, 77-108, 79.

Delbr el setzt in der essentiellen Definition der Mission einen gewichtigen Akzent, der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für das erneuerte Missionsverständnis gilt: Jeder getaufte Christ ist gerufen, mit seinem Leben Zeugnis für die Menschenfreundlichkeit Gottes zu geben. Michael Sievernich spricht von einer »kapillaren« Missionspraxis, die den Glauben in der Alltäglichkeit, im Zusammenleben innerhalb der Familien und Hausgemeinschaften, im Freundeskreis, unter Berufskollegen, in der Nachbarschaft oder auf Reisen lebt.<sup>16</sup>

#### 4 Unterwegs auf den pluralen Straßen Ivry

In der Stadt Ivry erlebt Madeleine wie unter einem Brennglas, dass weite Teile der Gesellschaft von ihren christlichen Wurzeln abgeschnitten oder gar aggressiv antikirchlich sind. Die Mehrheit ihrer Zeitgenossen bewegt sich an der Oberfläche eines Kulturchristentums: »Dann hängt man sich an besondere Moralvorstellungen, bekennt sich zu politischen Optionen und nimmt einen bestimmten Lebensstil an, was an sich ja ganz indifferente Gewohnheiten sind; all das betrachtet man aber als Verpflichtungen des christlichen Lebens, all das verwechselt man mit dem Glaubensleben. [...] Die Glaubenserziehung wird nun vor allem eine Erziehung zum Kult, zu den Sakramenten, zu einer praktischen kirchlichen ›Disziplin‹. Und diese Bereiche sind dann nur noch unzureichend mit den ursprünglichen Säften des Glaubens an Gott getränkt.«<sup>17</sup> Für Madeleine stellt sich die wichtige Frage, ob Christen Spezialisten der Vergangenheit sind, die ein museales Erbe h uten, oder ob sie dem Evangelium innewohnende gestalterische und prägende Kraft neu ausbuchstabieren werden: »In den Milieus, in denen die Christen seit Generationen unter sich leben, entstand schließlich eine Vermischung des Glaubens mit einer bestimmten christlichen Mentalität. In dieser Mentalität wurde aus dem gnadenhaften Geschenk Gottes [...] eine Art angeborener Besitz der Stammeschristen, das Erbe christlicher Familien.«<sup>18</sup> Zwei Jahre nach ihrer Ankunft in Ivry zieht Madeleine mit ihren Gefährten in ein Haus, das der Stadt gehört und das sich in unmittelbarer Nachbarschaft zum kommunistischen Rathaus befindet.<sup>19</sup> Mit dem Einzug entfernt sie sich vom Territorium ihrer Pfarrei, ohne dass sie jedoch den Kontakt zur offiziellen Kirche abbrechen möchte. Im Gegenteil: sie versteht sich als einen »Vorposten« bzw. als »Grenzfeld der Kirche«.<sup>20</sup> Klar erkennt sie, dass die verfasste Kirche im geltenden Parrochieprinzip nur einen begrenzten Kontakt zu den Menschen ermöglicht. Bisweilen wird die Verkündigung des Evangeliums aufgrund der beidseitigen Verdächtigungen zwischen Vertretern der Kirche und dem antiklerikalen Milieu verhindert. Die amtlich verfasste Kirche bewegt sich im geschützten Innenraum, sucht keinen Kontakt zu den Nicht- oder Andersglaubenden: »Ich lebe nun seit sechzehn Jahren in Ivry. Bis 1939 habe ich hauptsächlich unter Christen gelebt. Während des Krieges dann unter Christen und Nichtchristen. Seit vier Jahren lebe ich fast ausschließlich unter Nichtchristen. Ich sage bewusst ›ich‹, denn diese Etappen gelten nicht in der Weise für alle meine Gefährten. Dennoch haben wir alle gemerkt, dass die Pfarrei

**12** Madeleine DELBR EL, *La saintet e des gens ordinaires. Textes missionnaires 1. Œuvres complètes* 7, Bruy eres-le-Ch atel 2009, 86.

**13** DELBR EL, *Gebet in einem weltlichen Leben* (Anm. 7), 102.

**14** DELBR EL, *Nachbarn der Kommunisten* (Anm. 1), 160.

**15** Marianne HEIMBACH-STEINS, *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik*. Dargestellt am Werk Madeleine Delbr els, Münster 1994, 97.

**16** Vgl. SIEVERNICH, *Mission* (Anm. 8), 28–30.

**17** DELBR EL, *Nachbarn der Kommunisten* (Anm. 1), 235.

**18** Ebd., 235.

**19** Das Wohnhaus – neu renoviert – in der Rue Raspail ist heute öffentlich zugänglich und ›sichert‹ das spirituelle Erbe Delbr els und ihrer Equipe. Vgl. [www.maisonmadeleinedelbr.com](http://www.maisonmadeleinedelbr.com) (25.1.2022).

**20** Madeleine DELBR EL, *Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott*, Freiburg 2000, 37.

Ivry-Centre als Gemeinschaft fast völlig von jedem nichtgläubigen Milieu abgeschnitten ist ... «.<sup>21</sup> Sie erkennt mit ihrer Equipe den Auftrag, neue und andere Formen der Begegnung mit Menschen zu ermöglichen, wo die sich selbst genügsame Kirche den Menschen keine »helfende Hand« ausstreckt und ihren Sendungsauftrag vernachlässigt. Den »Pfarreien sind in Bezug auf die heutige Welt die Arme an den Ellbogen abgetrennt; diejenigen von uns, die sich nicht nur im Bereich der Pfarrei engagieren, bilden sozusagen die »Ersatz-Arme« dieser amputierten Glieder«,<sup>22</sup> hält Madeleine fest. Auch wenn sie schonungslos die Ohnmacht und die Hilflosigkeit der Kirche analysiert, ist sie selbst nicht paralysiert. Wie gelingt es ihr, auf eine andere Weise den Zugang zum Alltag und zum Leben der Menschen zu finden, denen das Evangelium ein Fremdwort ist?

## 5 Schicksalsgefährtin im Alltag

Dreh- und Angelpunkt ist für sie, dass sich die Verkünder des Evangeliums aus dem Geheimnis des menschengewordenen Gottes ihren Nächsten zuwenden, »*solidairement* ihren Mitmenschen verpflichtet und *solitairement* in Gott verwurzelt.«<sup>23</sup> Die Inkarnation ist für Madeleine Delbrêl das theologische Argument schlechthin, um das Lebensschicksal mit den Arbeitern in Ivry zu teilen. Die vorbehaltlose Ausrichtung an der Menschwerdung Christi, der sich »von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte« (AG 10), wie das Missionsdekret *Ad gentes* formuliert, ist der Glutkern bei Madeleine Delbrêl, der sie zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit der Realität bringt. Sie fragt nicht, ob die vielen Menschen, denen sie Tag für Tag in Ivry begegnet, christlich-katholisch sozialisiert sind. Sie begegnet ihnen alltäglich als »Schicksalsgefährtin«. Der Zutritt in die Rue Raspail gilt nicht nur jenen, die einen Taufschein vorzeigen, sondern die Tür der Gastfreundschaft steht allen weit offen: Brot für die Hungernden, ein Obdach für die Obdachlosen und Mitleid mit den Weinenden. Der Grundsatz ihres Apostolates lautet: »Damit aber der Glaube vernommen, seine Botschaft verstanden werde, müssen die Verkündenden zusehen, dass sie von der Welt durch nichts anderes getrennt sind als durch ihren Glauben. Sie müssen den Menschen dieser Welt wie Blutsbrüder und Schicksalsgefährten verbunden sein wollen, und wenn sie aufgrund ihres Glaubens Fremdlinge sind, dürfen sie es in keiner anderen Hinsicht durch eigene Schuld sein.«<sup>24</sup> Auf dem großen Tisch im Wohnzimmer der Rue Raspail, dem zentralen Treffpunkt ihres Hauses für unzählige Menschen, liegt eine große Weltkarte. Die Weltkarte deutet den weiten Horizont, in dem Madeleine glaubte. Gott wird Mensch in dieser Welt und deshalb ist auch ihr Leben mitten in die Welt (»au coeur des masses«) hineingestellt. Die Orte und Möglichkeiten, die Madeleine Delbrêl dafür in Betracht zieht, sind dabei ebenso vielfältig wie unkonventionell: sie bietet konkrete Hilfe für Notleidende in der Nachbarschaft an, sie interessiert sich für die Menschen anderer Religionen, sie pflegt den Austausch mit den Gewerkschaften oder trifft sich an scheinbar ganz profanen Orten, die für sie jedoch zu einer Begegnungsstätte des Menschen mit dem Geheimnis Gottes werden können. All ihre Initiativen sind jedoch

21 Madeleine DELBRÊL, *S'unir au Christ en plein monde* (Correspondance, Bd. 2, 1942-1952), Paris 2004, 175.

22 Madeleine DELBRÊL, *Éblouie par Dieu* (Correspondance, Bd. 1, 1910-1941), Paris 2004, 302.

23 BAUER, »Missionare ohne Schiff« (Anm. 11), 79.

24 DELBRÊL, *Nachbarn der Kommunisten* (Anm. 1), 167.

25 Vgl. DELBRÊL, *Auftrag des Christen* (Anm. 20), 140.

26 Maximiliane EISENMANN, *Spannungsvolles Engagement in der Welt. Madeleine Delbrêl als Inspiration für die verbandliche Caritas in Deutschland*, Freiburg 2019, 251.

27 BAUER, »Missionare ohne Schiff« (Anm. 11), 104-105.

mehr als ein »apostolischer Humanismus«;<sup>25</sup> sie will die Menschen so lieben, wie Jesus Christus sie liebt, mit einer Liebe, die in Gott ihren Ursprung hat und zu ihm zurückfließt: »Ihre starke Hinwendung zur Welt ist für sie undenkbar ohne die Charaktereigenschaft der Transzendenz. Denn durch die Menschwerdung Jesu Christi begegnet sie eben schon in der gegenwärtigen Welt Gott. [...] Aus diesem Grund ist für sie der Rückzug in eine katholische Parallelwelt in Ivry undenkbar, da sich die konträr zu ihren christlichen Vorstellungen eines christlichen Lebens verhalten würde. Unter den Vorzeichen der Grenzenlosigkeit begegnet Delbr el ihren Mitmenschen unvoreingenommen und respektvoll.«<sup>26</sup> Die Schlüsselworte ihrer missionarischen Spiritualität und ihres Engagements sind Authentizität und Präsenz, die Offenheit für die Menschen und die Aufmerksamkeit für das Wort Gottes. Madeleine »spricht die Sprache Christi *und* die Sprache ihrer Zuhörerinnen und Zuhörer. Beides zugleich. [...] Mission heißt in diesem Zusammenhang: christliches Zeugnis der Nachfolge Jesu auf den Straßen der eigenen Gegenwart.«<sup>27</sup> Sie folgt der spirituellen Landkarte einer christlichen Existenz, »die Gottes ›Gewicht‹ und Weltengagement, persönliche Berufung und universale Gottesliebe zu allen Menschen«<sup>28</sup> zu verbinden sucht. Ihr diskretes Da-Sein, ihre schlichte »présence« und ihr wirkliches Interesse als Schicksalsgef ahrten am Alltag der Menschen in Ivry markiert den entscheidenden Unterschied zu apologetisch verstandenen Abschottungstendenzen: »Wiederholt zeigt sie sich als Frau der Balance, als Freundin der Schwebezust ande, deren Alltag sich im ständigen Hin und Her zwischen zwei Brennpunkten einer Ellipse vollzieht. [...] In diesem Raum des bewegten Hin und Her entfaltet sich ihr Weltverhältnis. Charakteristisch für ihr Leben zwischen den unterschiedlichen Polen sind ihre Unvoreingenommenheit, mit der sie anderen und Gott begegnet und ihr scheinbar grenzenloses Interesse an ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Présent, offen, beweglich, gegenwartsbezogen, realistisch und gleichzeitig höchst empathisch sind einige Zuschreibungen.«<sup>29</sup>

## 6 Zeugnischarakter des Glaubens

An keiner Stelle sieht sich Madeleine Delbr el dabei im Besitz einer zu vermittelnden Wahrheit, die andere anzunehmen hätten. Auch geht es ihr nicht darum, Menschen für die Kirche anzuwerben, was einem Proselytismus gleichkäme: »Wenn Pierre kein Christ ist, dann geht es mir nicht in erster Linie darum, dass er wie ich katholisch ist und der Kirche angehört. Was ich mir für ihn wünsche, ist, dass er den Gott des Evangeliums und dadurch auch seine eigene Bestimmung kennenlernt.«<sup>30</sup> Ihr Leben ist davon durchdrungen, durch das eigene Lebenszeugnis für die Botschaft des Evangeliums einzustehen. Ihr geht es um ein absichtsloses Mitleben, das allerdings das eigene Christsein nicht versteckt und so die innere Motivation ihres Tuns erkennen lässt. Nichtglaubende fragen möglicherweise nach dem Grund ihres Glaubens: »Genau darin erweist sich die Begegnung als ›missionarische Situation‹: Sie provoziert Rechenschaft über den Glauben als orientierende Kraft des Handelns.«<sup>31</sup> Für Christen geht es um eine »Zeitgenossenschaft ohne Vorbehalt, zugleich aber um jene ›Unterscheidung der Geister‹, ohne die ein christliches Leben in und mit der Welt

28 Dorothee STEIOFF, Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbr el und alttestamentliche Texte, Stuttgart 2013, 267.

29 EISENMANN, Spannungsvolles Engagement (Anm. 26), 216.

30 Madeleine DELBR EL, En dialogue avec les communistes, (=  uvres complètes Tome XII), Paris 2014, 221.

31 HEIMBACH-STEIN, Unterscheidung (Anm. 15), 222.

der Gefahr des Identitätsverlustes ausgesetzt wäre. Was in der Welt verborgen zum Widerspruch des Glaubens steht, tritt erst angesichts der Eindeutigkeit der Glaubenswahl als solche zutage.«<sup>32</sup> Die Begegnung mit anderen ist die zentrale Kategorie und die Grundmelodie ihres Lebens, die sie auch unterschiedliche Anschauungen oder Spannungen aushalten lässt, wie die Konflikte mit den Gewerkschaften oder auch die innerkirchlichen Verdächtigungen und Anfeindungen aufzeigen. Wegweisend ist für sie, das Evangelium als befreiende Botschaft weiterzugeben – und das geschieht nicht zunächst durch Worte, vielmehr in der Haltung und im Stil, in der Aufmerksamkeit und in der Ehrlichkeit dessen, der das Evangelium Jesu verkündet: »Vergessen wir eines nicht: auch wenn die von uns verkündete Botschaft in den Ohren unserer Brüder und Schwestern wie eine Neuigkeit von großer Aktualität erklingt, ist damit noch nicht gesagt, dass sie eine *Gute* Nachricht ist. Eine Nachricht, die denen *gut* erscheint, die sie hören. Als gut wird sie dann erscheinen, wenn sie von jemandem verkündet wird, der die Gebärdensprache der Güte Jesu Christi vollzieht – sichtbare und unsichtbare.«<sup>33</sup> Im Lebenszeugnis – wortgewandt oder ohne Worte – ist der Königsweg der Verkündigung des Evangeliums zu sehen. Charakteristisch ist für Delbrél dabei ihr Verständnis einer zweckfreien Aufrichtigkeit, »da Gottes Geist überall und in jedem schon längst präsent ist. Sie misst »die Qualität der christlichen Präsenz nicht an Bekehrungen, sondern an einer Haltung der Offenheit gegenüber den marxistischen Geschwistern. Dieser Art der bewussten Anwesenheit führt Madeleine Delbrél und ihre Gefährtinnen im Laufe ihres Engagements in Ivry mehr und mehr in die kontemplative Lebenshaltung.«<sup>34</sup> Madeleine entdeckt bei Charles de Foucauld, der in der Nachahmung des verborgenen Lebens von Nazareth die Güte Gottes leben wollte, einen wichtigen Baustein ihrer eigenen Spiritualität. Im »frère universel«, dem Bruder aller Menschen, der im Jahr 2022 von Papst Franziskus heiliggesprochen wurde, sieht Madeleine ein Vorbild für ihr Lebensengagement: »Unbezwingbares Verlangen, vor Gott zu beten – rückhaltlose Hingabe an jeden, der ihn darum anspricht. [...] Leidenschaftliche Liebe zum ›nahen Nächsten‹ – treue, immer lebendige Liebe zur ganzen Menschheit.«<sup>35</sup> Die »gratuité«, die Absichtslosigkeit der Güte, die das Leben und Handeln Charles de Foucaulds auszeichnet, sind für sie maßgeblich: »Was aber immer möglich ist: anderen Menschen so zu begegnen, wie Jesus ihnen begegnen würde: in großer Freiheit, ohne ›Hintergedanken‹, ohne in vordergründiger Weise ›missionieren‹ zu wollen – und zugleich so zugewandt, dass der oder die andere spürt: hier werde ich wirklich gesehen.«<sup>36</sup> Die Betonung des Lebenszeugnisses ist eine missionarische »conditio sine qua non«, wie Paul VI. in der Magna Charta *Evangelii nuntiandi* eindrücklich festhält, denn der heutige Mensch, hört »lieber auf Zeugen als auf Gelehrte«, und »wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind« (EN 41). Der Glaube wird nur dann für Zweifelnde, Suchende oder Nicht-Glaubende als relevant erfahren, wenn er »einerseits durch die konkrete Existenz des Zeugnis-Gebenden real vermittelt und verbürgt wird und wenn diese konkrete Existenz andererseits in einem Realitätszusammenhang mit den Empfängern der Botschaft steht.«<sup>37</sup> Eben diese Einsicht der Zeugenschaft charakterisiert das Lebenswerk Madeleine Delbréls. ◆

**32** Marianne HEIMBACH-STEINS, »Ein normaler Gewaltzustand«. Politische Konflikte als Herausforderung christlichen Handelns. Das Beispiel Madeleine Delbréls, in: Gotthard FUCHS (Hg.), »... in ihren Armen das Gewicht der Welt«. Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrél, Frankfurt 1995, 94.

**33** DELBRÉL, Nachbarn der Kommunisten (Anm.1), 213.

**34** EISENMANN, Spannungsvolles Engagement (Anm. 26), 209.

**35** Madeleine DELBRÉL, Warum Charles de Foucauld uns ein Vorbild ist, in: BOEHME/HERKERT (Hg.), ... lauter Sprungbretter in die Ekstase (Anm. 11), 17-24, 17.

**36** Annette SCHLEINZER, Gott einen Ort sichern. Prophetin einer missionarischen Spiritualität: Madeleine Delbrél, in: Thomas ARNOLD/Michael MEYER (Hg.), Seht da ist der Mensch. Und Gott? Herausforderungen missionarischer Spiritualität, Ostfildern 2019, 57-70, 65.

**37** HEIMBACH-STEINS, Unterscheidung (Anm. 15), 107.

---

# Gute Nachrichten für ein Gemeinsames Haus in Flammen

**Der Beitrag indigener Theologien für eine  
ökologische Evangelisierung**

von **Stefan Silber**

## **Zusammenfassung**

In der Gegenwart muss der Einsatz für ökologische Gerechtigkeit als eine Kernaufgabe christlicher Evangelisierung betrachtet werden. Das Hören auf die Weisheit und Spiritualität indigener Völker ist dafür ein zentrales Element. Dies wurde im Umfeld der Amazoniensynode unübersehbar. Weltweit lassen sich mehr und mehr Stimmen aus den verschiedenen Urbevölkerungen hören, die auf eine grundlegende Umkehr im Umgang des Menschen mit der Schöpfung zielen. Auch christliche indigene Theologien mahnen diese Umkehr an. In diesem Beitrag werden aus den Perspektiven indigener und postkolonialer Theologien Alternativen aufgezeigt, die eine Neukonzeption von Theologie und Praxis der Evangelisierung anstoßen, die eine Gute Nachricht in eine Welt in Flammen zu bringen vermag.

## **Schlüsselbegriffe**

- Ökologie
- Evangelisierung
- Indigene Völker
- Postkolonialismus

## **Abstract**

In the present, the commitment to ecological justice must be seen as a core task of Christian evangelization. Listening to the wisdom and spirituality of indigenous peoples is a key element in this endeavour. This became more than obvious in the context of the Amazon Synod. More and more voices from various indigenous peoples can be heard around the world pleading for a fundamental conversion in the way human beings deal with creation. Christian indigenous theologians also call for this conversion. In this contribution alternatives from the perspectives of indigenous and postcolonial theologians are presented that prompt a new conceptualization of the theology and praxis of evangelization which can bring good news to a world on fire.

## **Keywords**

- Ecology
- Evangelization
- Indigenous peoples
- Postcolonialism

## **Sumario**

En el presente, trabajar por la justicia ecológica debe considerarse una tarea central de la evangelización cristiana. Escuchar la sabiduría y la espiritualidad de los pueblos indígenas es un elemento central para ello. Esto se hizo inconfundible en el contexto del Sínodo del Amazonas. En todo el mundo se oyen cada vez más voces de los distintos pueblos indígenas que apuntan a una conversión fundamental en la forma en que los seres humanos tratan la creación. Las teologías indígenas cristianas también reclaman esta conversión. En este trabajo desde las perspectivas de las teologías indígenas y postcoloniales se presentan alternativas que inician una reconceptualización de la teología y la práctica de la evangelización que sea capaz de llevar la Buena Nueva a un mundo en llamas.

## **Palabras clave**

- Ecología
  - Evangelización
  - Pueblos indígenas
  - Postcolonialismo
-

## 1 Das Gemeinsame Haus steht in Flammen

»Die Hütte brennt« heißt es umgangssprachlich, wenn eine Krise so akut geworden ist, dass unmittelbarer Handlungsbedarf besteht. »Our house is on fire«<sup>1</sup> war die Botschaft, mit der Greta Thunberg 2018 ihre Entscheidung begründete, die Schule zu bestreiken, und so eine globale Bewegung auslöste. Dass dies mehr als eine Metapher ist, zeigten in den letzten Jahren die Bilder von Waldbränden weltweit: In Amazonien und Sibirien, in Kalifornien und Australien, in Brandenburg und am Mittelmeer führten extreme klimatische Ereignisse und menschliche Eingriffe in Ökosysteme zur Vernichtung großflächiger Waldgebiete und Savannen.<sup>2</sup>

Ursache für die Brände sind sowohl durch wirtschaftliche Interessen bedingte unmittelbare Interventionen des Menschen – wie beispielsweise Brandrodung – als auch die von menschlicher Aktivität hervorgerufene globale Erwärmung und ihre klimatischen Auswirkungen. Menschliches Tun steht also – wie auch Papst Franziskus in *Laudato si'* anprangert – an der Wurzel dieser Zerstörungen: »Niemals haben wir unser gemeinsames Haus so schlecht behandelt und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten« (LS 53). Daraus ergibt sich auch für den Papst die Notwendigkeit zu handeln, denn es »genügt [...], aufrichtig die Realität zu betrachten, um zu sehen, dass unser gemeinsames Haus stark beschädigt ist« (LS 61).

Mit der Metapher des Gemeinsamen Hauses ruft Franziskus unter anderem Bilder von Gemeinschaftshäusern in indigenen Kulturen auf, die von allen Menschen in der Gemeinschaft in gleicher Weise genutzt werden, oder in denen sogar die gesamte Dorfgemeinschaft zusammenlebt. Alle in dieser Gemeinschaft teilen miteinander die Verantwortung für dieses eine gemeinsame Haus, und damit auch füreinander, für die Tiere, Pflanzen und Dinge, die zu dieser Gemeinschaft gehören, einschließlich der Felder, Quellen und Wälder. Nur in dieser geteilten Verantwortung ist das menschliche Leben überhaupt möglich. Dieses Bild wird vom Papst auf die gemeinsame Verantwortung aller Menschen für das Gesamt der Schöpfung und füreinander übertragen. Die Klimakatastrophen, die einige in diesem Gemeinsamen Haus in der Gegenwart bereits mit großer Gewalt treffen, fordern daher alle BewohnerInnen des Hauses zur Umkehr heraus.

Dabei wird die Solidarität und Zusammengehörigkeit aller Menschen in diesem Haus in der Gegenwart immer noch in Frage gestellt und geleugnet. Für den brasilianischen indigenen Aktivist und Wissenschaftler Ailton Krenak versucht ein exklusiver Klub von Menschen, die Deutungshoheit über die Menschheit zu gewinnen und die Natur zu beherrschen:

»Im Lauf der Geschichte haben die Menschen, genauer gesagt, dieser exklusive Klub Menschen, der [...] in den Protokollen internationaler Institutionen verankert ist, alles um sich herum verwüstet. Als hätten sie sich zu einer eigenen Kaste namens Menschheit erklärt, und alles, was außerhalb dessen ist, sei eine Art Unter-Menschheit. Nicht nur die *Caiçaras*, *Quilombolas* und Indigenen, sondern alles Leben, das wir großzügig am Wegesrand liegen lassen. Und der Weg heißt Fortschritt.«<sup>3</sup>

1 So z. B. beim Weltwirtschaftsforum in Davos 2019; vgl. Greta THUNBERG, Address at World Economic Forum: Our House Is On Fire – Jan 25, 2019, in: <https://awpc.cattcenter.iastate.edu/2019/12/02/address-at-davos-our-house-is-on-fire-jan-25-2019/>.

2 Vgl. Dieter KASANG, Waldbrände global, in: <https://bildungsserver.hamburg.de/natuerliche-oekosystem-e-nav/4388104/waldbraende/>.

3 Ailton KRENAK, Ideen, um das Ende der Welt zu vertagen, München 2021, 55–56.

4 Ebd., 12–13.

Diesem Klub fühlt er sich nicht zugehörig, und er möchte auch gar nicht zu einer Menschheit zählen, die ihre Identität im Gegenüber und in der Feindschaft zur Schöpfung findet.<sup>4</sup> Im Gemeinsamen Haus herrscht also keine Gemeinsamkeit, und deswegen müssen aufgrund der zerstörerischen Lebensweise einiger Menschen alle anderen und das Gesamt der Schöpfung leiden.

Welches Evangelium, welche Guten Nachrichten kann die Kirche in einem solcherart zerrissenen und beschädigten Gemeinsamen Haus verkünden? Welche neuen Wege muss die Evangelisierung heute gehen, um inmitten der vielfältigen Krisen und Herausforderungen der Gegenwart, insbesondere der Zuspitzung ökologischer Krisen, die Frohe Botschaft von Jesus Christus glaubhaft, das heißt, als eine Botschaft, die froh macht, zu verkünden?

In diesem Beitrag wird aufgezeigt, wie aus den Perspektiven indigener Völker weltweit Anstöße für eine ökologische Umkehr der Evangelisierung gewonnen werden können. Denn zahlreiche Stimmen aus den Urbevölkerungen der Welt, die zu einer grundlegenden Transformation im Umgang des Menschen mit der Schöpfung mahnen, können auch Theologie und Praxis der Kirche verändern, so dass der Schrei der Erde und der Schrei der Armen (vgl. LS 49) wirklich zu einem Auftrag an die Evangelisierung werden kann.

## 2 Evangelisierung als Verkündigung und Praxis »Guten Lebens«

»Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen« (EG 176), schreibt Papst Franziskus. Bezugnehmend auf Paul VI. betont Franziskus in *Evangelii gaudium* die umfassende Ausprägung der Evangelisierung, die – ähnlich wie das von Jesus verkündete und verkörperte Reich Gottes – eine ganzheitliche und allumfassende Wirklichkeit darstellt. Die Evangelisierung besteht nicht nur im Verkündigen der Person Jesu oder seiner Botschaft, sondern umfasst ebenso wie dessen Praxis die konkrete Heilung und Befreiung der Menschen, insbesondere der Notleidenden.

In einem Gemeinsamen Haus, das von sozialen Ungerechtigkeiten und ökologischen Katastrophen vielfach beschädigt ist, muss sich die Evangelisierung auch auf die ökologischen Herausforderungen beziehen. Das Reich Gottes, das in der Gegenwart verkündet werden soll, erstreckt sich auch auf gerechte und lebendige ökologische Beziehungen im Gesamt der Schöpfung.

Dies steht auch in Übereinstimmung mit der Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Denn Jesus greift nicht nur Prozesse und Elemente der natürlichen Welt in seinen Gleichnissen auf, um durch deren Wachstum und Entfaltung die Lebenskraft des Reiches Gottes zu kennzeichnen. In den Heilungswundern – die darüber hinaus zum Ausweis seiner Messianität erklärt werden (vgl. Mt 11,2-6) – praktiziert Jesus ganz konkret die Wiederherstellung gestörter oder verletzter ökologischer und zwischenmenschlicher Beziehungen. Die Erzählungen von der Brotvermehrung machen exemplarisch deutlich, dass Gottes Reich auch auf die körperlichen Bedürfnisse der Menschen bezogen ist, während in den Naturwundern wie der Stillung des Sturms zeichnerhaft auch die ökologischen Bedrohungen überwunden und die Ordnung der Schöpfung wiederhergestellt werden (vgl. Mk 4,35-41).

Evangelisierung und Reich Gottes dürfen daher nicht auf die menschliche Sphäre begrenzt gedacht werden. Denn vielmehr soll die gesamte Schöpfung nach Auffassung des Paulus »von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden« (Röm 8,21), ja, sie kann

verstanden werden als eine, die »mit uns gemeinsam schreit und mit uns zusammen an der Geburt arbeitet«, wie die Bibel in gerechter Sprache in Röm 8,22 zutreffend übersetzt.

Diese umfassende Ausrichtung der Evangelisierung auf das Gesamt der ökologischen und sozialen Wirklichkeit kann mit einem Begriff, der in den letzten Jahrzehnten vor allem in Lateinamerika ein immer stärkeres Echo auch in der Theologie gefunden hat, als die Orientierung am »Guten Leben« bezeichnet werden.<sup>5</sup> »Gutes Leben« (*sumaj kausay* in der Quechua-Sprache Boliviens) bezeichnet ein umfassendes, gemeinschaftliches und ökologisches Lebenskonzept, das gerechte und harmonische Beziehungen zwischen allen Wesen in der Schöpfung – belebten und unbelebten, gegenwärtigen und zukünftigen – einschließt und auch die spirituelle Dimension dieses Lebens umgreift. In der latein-amerikanischen, teilweise säkularisierten und politischen Interpretation stellt es eine ökologische Alternative zum europäischen Denken dar, das an Wachstum, Expansion und Extraktivismus orientiert ist.

Papst Franziskus verwendet in *Laudato si'* einige der zentralen Elemente des lateinamerikanischen Begriffs des Guten Lebens, vor allem indem er zentrale Elemente indigener Kosmvisionen aufgreift.<sup>6</sup> Auch wenn er den Begriff des Guten Lebens nicht ausdrücklich zitiert, lädt er zu einer ökologischen Umkehr ein, die das umfassende Beziehungsnetz der Schöpfung respektiert, in ihm das Antlitz des Schöpfers erkennen kann und das daher »eine Art universale Familie« darstellt, »eine sublimen Gemeinschaft, die uns zu einem heiligen, liebevollen und demütigen Respekt bewegt« (LS 89). In dieser Beschreibung der Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Gott, die in verschiedenen Variationen seine Enzyklika durchzieht, lässt sich erkennen, dass Papst Franziskus eine ähnliche dynamische Harmonie in der Schöpfung vor Augen hat, die auch das indigene Lebenskonzept des *sumaj kausay* auszeichnet.

Mit dem Begriff des Guten Lebens lassen sich darüber hinaus wichtige Interessenskoalitionen auch mit nichtkirchlichen Bewegungen und Institutionen knüpfen, ohne die der Einsatz für das Gemeinsame Haus – und damit ein zentraler Aspekt der Evangelisierung – in der Gegenwart nicht vorstellbar ist. Die Evangelisierung darf daher nicht als ein Prärogativ der institutionellen Kirche angesehen werden. Vielmehr muss diese sich mit den Prozessen des globalen Engagements für soziale und ökologische Gerechtigkeit aktiv verbünden, da sie in diesem Engagement das Wirken des Heiligen Geistes erkennen kann, der auf das Reich Gottes hin drängt.

Angesichts der Zerstörungen des Gemeinsamen Hauses in der Gegenwart lässt sich im Anbetracht derzeitiger politischer Konstellationen in Lateinamerika die biblische Vorstellung vom Reich Gottes mit dem Begriff des *sumaj kausay* in Beziehung setzen. In ähnlicher Weise ist es möglich, die Evangelisierung auch mit den Weisheiten, Kosmvisionen und Praktiken anderer indigener Völker und mit indigenen Theologien weltweit in Dialog zu bringen, um zu lernen, wie angesichts der ökologischen Herausforderungen eine Frohe Botschaft verkündet werden kann, die auf das Gute Leben aller hin ausgerichtet ist.

<sup>5</sup> Vgl. Sofia CHIPANA QUISPE, *Teología y Buen Vivir*, in: FUNDACIÓN AMERINDIA (Hg.), *Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en prospectiva. Tomo 1: Trabajos científicos*, Montevideo 2012, 231-262; Stefan SILBER, *Kirche, die aus sich herausgeht. Auf dem Weg der pastoralen Umkehr*, Würzburg

2018, 186-214. Zu einer vertieften und kritischen Betrachtung: David CORTEZ, *Sumak kawsay y buen vivir. ¿dispositivos del desarrollo? Ética ambiental y gobierno global*, Quito 2021.

<sup>6</sup> Vgl. Stefan SILBER: »Everything in the world is connected« (LS 16). *Indigenous Knowledge in a Mission for Eco-justice*, in: Klaus VELLGUTH / Wojciech KLUJ / Frans WIJSEN (ed.), *Laudato si' and Mission*, Warschau 2021, 69-85.

### 3 Beiträge aus indigenen Theologien für eine ökologische Theologie der Evangelisierung

Kontextuelle Theologien wie die verschiedenen indigenen Theologien weltweit entstehen im Dialog mit einem konkreten Kontext, seinen epistemologischen Voraussetzungen und seinen konkreten Herausforderungen. Sie besitzen jedoch nicht nur für diesen Kontext eine Bedeutung. Vielmehr stellen sie die Theologie angesichts anderer Kontexte sowohl in inhaltlicher wie auch in methodischer Hinsicht vor neue Herausforderungen. Insbesondere tragen sie zu einer »Provinzialisierung« der europäischen Theologie in dem Sinn bei, in dem Dipesh Chakrabarty gefordert hat, Europa zu »provinzialisieren«,<sup>7</sup> nämlich durch die Wiederherstellung des regionalen und intern pluralen Charakters des Kontinents den Anspruch der Universalität als den Versuch zu enttarnen, das globale Denken zu hegemonisieren.

So ist auch der Dialog mit indigenen Theologien ein wichtiges Element für eine notwendige Selbstkritik im europäischen theologischen Denken und ermöglicht zugleich die Offenheit für das Lernen von der Weisheit und den Kosmvisionen anderer Völker, die eine Umkehr der Praxis der Evangelisierung angesichts der gegenwärtigen ökologischen Herausforderungen bewirken kann. Exemplarisch werden in diesem Abschnitt zunächst zwei inhaltliche Beiträge aus den indigenen Theologien skizziert, bevor auch auf methodische Lernfelder eingegangen wird.

#### 3.1 Wir sind die Natur

Im europäischen Weltbild sind Mensch und Natur voneinander unterschieden, getrennt oder sogar einander entgegengesetzt. Noch in den Begriffen Umwelt- und Naturschutz klingt die typisch abendländische Trennung zwischen Subjekt und Objekt an, insofern der Mensch als derjenige konzipiert wird, der »die Natur« als seine »Umwelt« schützen kann. Die biblische Grundüberzeugung, dass der Mensch vom Ackerboden genommen ist, also Erde und damit selbst Natur und ein Teil von Gottes Schöpfung ist, gerät so jedoch aus dem Blick.

Auch aus den Reihen indigener Völker wird in den letzten Jahren verstärkt eine alternative Grundüberzeugung geäußert, die das europäische Denken korrigieren kann: »Wir verteidigen nicht die Natur – wir sind Natur, die sich selbst verteidigt.«<sup>8</sup> Menschen treten in dieser Konzeption nicht der Natur gegenüber, als ob sie etwas Anderes oder Fremdes wäre. Vielmehr verstehen sich Menschen selbst als Natur und leben vielfältige Beziehungen mit allen Elementen der Natur. Auch die gewohnte europäische Trennung zwischen Kultur und Natur wird damit hinfällig, wenn Menschen und menschliches Handeln als Natur verstanden werden: Jede kulturelle Praxis besteht aus Elementen, die aus der Natur stammen und in der Natur mit ihr in Beziehung gesetzt werden. Selbst die Zerstörung der Natur ist in diesem Sinn ein – wenn auch

<sup>7</sup> Dipesh CHAKRABARTY, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt 2010. Der Originaltitel lautet: *Provincialising Europe*.

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Abschlusserklärung des *III Simposio de Misionología*, 9.-12. September 2019 in Cochabamba, unter dem Titel »¡No defendemos la naturaleza, somos la naturaleza que se defiende!«, in: <https://boliviamisionera.com/wp-content/uploads/2019/09/Pronunciamento.pdf>.

fehlgeleiteter – natürlicher Vorgang. Jea Sophia Oh beschreibt daher aus postkolonialer Perspektive das europäische Naturverständnis als »Subalternisierung der Natur als Objekte von diskursivem Management und Kontrolle«. Sie fährt fort: »Nichtmenschliche Natur wurde manipuliert und nur im Hinblick auf ihren instrumentellen Wert anerkannt, nicht hinsichtlich ihres Eigenwertes.«<sup>9</sup>

Indigene Kosmvisionen hingegen, etwa im Andenraum, begreifen das gemeinschaftliche Miteinander in der Natur ausgehend von den »harmonischen Beziehungen zwischen allem, was existiert«,<sup>10</sup> wie Víctor Bascopé schreibt. Diese Beziehungen werden als Komplement der menschlichen Familie und Gemeinschaft und wie eine umfassende Familienbeziehung verstanden. Eines ihrer wichtigsten Kennzeichen ist die Gegenseitigkeit, in der Quechua-Konzeption *Ayni* genannt: »Alles bewegt sich und ist grundlegend mit dem Prinzip des *Ayni* verbunden. Dies ist das Prinzip zu wissen, wie man in völlig unverdienter Hingabe empfängt und gibt.«<sup>11</sup>

Diese Vorstellung vom ungeschuldeten wechselseitigen Geben und Empfangen in der Natur ist in vielen indigenen Völkern in ähnlicher Weise zu finden.<sup>12</sup> Die wechselseitige Abhängigkeit und Verwobenheit ermöglicht jedem Element der Schöpfung seinen eigenen Ort, auch den Menschen. Alles hat seinen Platz in einer Diversität, die nicht als Problem, sondern als Geschenk betrachtet wird. Die umfassende Gratuität in den Beziehungen in der Schöpfung besitzt auch einen diachronischen Aspekt, insofern wir die Natur ungeschuldet von den Vorfahren empfangen und ebenso an die Nachkommen weitergeben.<sup>13</sup>

Eine ökologische Theologie der Evangelisierung kann diese Prinzipien der Verbundenheit und Gratuität in der Schöpfung aufgreifen, um den Wert jedes Geschöpfes, menschlicher wie nicht-menschlicher Natur festzuhalten und in ihnen ein Vorbild für die vom Evangelium gebotene Nächstenliebe zu erkennen. Zugleich ermöglichen sie es, zerstörerische Eingriffe in natürliche Beziehungen zu beenden oder zu vermindern. Die Erfahrung familiärer Verbundenheit mit den nicht-menschlichen Geschwistern ermöglicht zugleich auch eine tiefere Solidarität mit den menschlichen Mitgeschöpfen.

### 3.2 Respektvolle Beziehungen

»Wir Menschen der andinen Völker nähern uns dieser universalen Wirklichkeit, *Pacha*, mit Respekt, Zärtlichkeit und Ehrfurcht: Haltungen, die aus dem Herzen unseres andinen Seins aufsteigen. Wir sprechen mit jeder einzelnen existierenden Realität des *Pacha*.«<sup>14</sup> Für Bascopé begründet dieser fundamentale Respekt vor der Schöpfung im Ganzen und jedem ihrer Elemente eine persönliche Beziehung, die auch Emotion und konkretes Verhalten in der Schöpfung einschließt: Es ist nicht möglich, in der Schöpfung zu leben,

**9** Jea Sophia OH, *Let the River Flow. A Postcolonial Ecotheology and the Grand Canal Project in Korea*, in: Mark BRETT/Jione HAVEA (ed.), *Colonial Contexts and Postcolonial Theologies. Storyweaving in the Asia-Pacific*, New York 2014, 55-64, 57.

**10** Víctor BASCOPÉ CAERO, *In Pacha sein und leben, um aktuellen Herausforderungen mit einer Ethik der andinen Völker zu begegnen*, in: Elisabeth STEFFENS/Carlos Maria PAGANO FERNÁNDEZ/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Wir sind nur Gast auf Erden. Lateinamerikanische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog*, Ostfildern 2019, 71-78, 75.  
**11** Ebd.

**12** Vgl. z.B.: Birgit WEILER, *Gut leben – Tajimat Pujút. Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung*, Ostfildern 2017, 44-45.

**13** Vgl. Daniel WILDCAT, *Red Alert! Saving the Planet with Indigenous Knowledge*, Golden 2009, 91.

**14** Víctor BASCOPÉ CAERO, *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*, Cochabamba 2006, 5-6.

ohne immer diesen unmittelbaren Respekt walten zu lassen, selbst noch im Gebrauch der Schöpfung, wie etwa in der Landwirtschaft und der Nahrungsaufnahme.

Um zu pflügen, zu säen und zu ernten, erbittet der Mensch in den Anden die Erlaubnis des Ackers, des Wassers, der Berge und des Himmels, um diesen fundamentalen Respekt zum Ausdruck zu bringen. Ein Missbrauch der Schöpfung kann dann weitgehend ausgeschlossen werden, solange sich dieser rituell geäußerte Respekt in eine entsprechende Praxis übersetzt.

Den religiösen Vorstellungen vieler indigener Völker zufolge ist in der Schöpfung selbst etwas vom Schöpfer zu erfahren: »In der Schöpfungstheologie der Indigenen schließen sich Schöpfer und Geschöpf, Weltlichkeit und Göttlichkeit nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Weder außerhalb der Welt, noch vor deren Existenz, sondern in der Welt selbst ist der Wohnort der Gottheiten«,<sup>15</sup> schreibt Graciela Chamorro, und Emperatriz Montalvo erklärt aus anderer kultureller Perspektive,

»dass man den Geist des Lebens in jedem Winkel der Natur, in jeder Pflanze, in den Tieren, den Bergen, den Hügeln, den Flüssen und Wasserfällen, im Mond, der Sonne, im Regenbogen, im Wind und in der leichten Brise spürt. Sie alle sind Lebewesen, die über Geist verfügen, die uns Kraft verleihen und unserer Seele Trost spenden.«<sup>16</sup>

Die Natur gilt daher als heilig in dem Sinn, dass sie das Heilige erfahrbar und berührbar macht. Aus europäischer Perspektive wurde diese Haltung häufig als Pantheismus oder Animismus fehlinterpretiert und verurteilt. In ihr drückt sich aber der Dank dafür aus, dass die Natur an dem Ort, an dem eine menschliche Gemeinschaft lebt, dieser die Existenz ermöglicht. Eine christliche Schöpfungstheologie kann dies mit der Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer unmittelbar in Verbindung bringen und wird dann in die Lage versetzt, in der Praxis der Evangelisierung diesen Dank mit der Verantwortung für eine ökologische Lebensweise und damit der Verantwortung für den Nächsten zu verbinden.

Respekt gegenüber der Schöpfung kann dann konkret bedeuten, Zeiten der Brache und der Ruhe für die Erde zu beachten, nicht ausbeuterisch zu jagen und zu fischen, Wasser und Boden beim Düngen nicht zu vergiften, Wasserkreisläufe weder im großen noch im kleinen Maßstab zu stören oder gar zu unterbrechen. Aber auch der Respekt zwischen verschiedenen Menschen gehört zu dieser Heiligkeit der Schöpfung und schließt daher in vielen indigenen Kulturen Mechanismen des sozialen und ökonomischen Ausgleichs zwischen Armen und Reichen, Alten und Jungen sowie zwischen BewohnerInnen verschiedener Regionen ein.<sup>17</sup>

Jione Havea stellt auch das in Europa vielfach missverstandene Konzept des religiösen Tabus in den Kontext des Respekts vor der Schöpfung und den Geschöpfen. Im Raum pazi-

**15** Graciela CHAMORRO, Geist und Natur sind eins. Indigene und die christliche Schöpfungstheologie, in: Fokus Schöpfung. Klimawandel. Umweltverantwortung. Öko-Theologie (Jahrbuch Mission 2020), Hamburg 2020, 48-54, 54.

**16** Emperatriz MONTALVO CHUMA, In der Schöpfung sein und leben. Zur Schöpfungsspiritualität der Kichwa in Ecuador, in: STEFFENS/PAGANO FERNÁNDEZ/VELLGUTH, Wir sind nur (Anm. 10), 59-70, 62.

**17** Vgl. Birgit WEILER, Mensch und Natur in der Kosmivision der Aguaruna und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen. Eine vergleichende Studie zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Kontext Perus in praktisch-theologischer Perspektive, Münster 2011, 128-133.

fischer indigener Kulturen beschreibt *Tapu* den harmonischen Zusammenhang zwischen Land und Meer, Mensch und Natur, der einzelnen Person und der Gemeinschaft.<sup>18</sup> Diese Harmonie ist immer auch bedroht, nicht zuletzt durch das menschliche Handeln, und muss deswegen rituell und symbolisch geschützt werden, auch durch Verbote. Havea nennt etwa das Verbot, die *Talanoa*<sup>19</sup> zu verlassen, ein ununterbrochenes Erzählritual, die von der Dorfgemeinschaft an Land gebildet wird, während Teile der Gemeinde auf dem Meer Haie fischen. Hier verbindet sich der Respekt vor dem Meer und den Haien mit dem Respekt vor der Gemeinschaft und ihrer kulturellen Erzähltradition. Verbote und »Tabus« können in diesem Sinn dem Schutz der Schöpfung und der Gemeinschaft sowie den vielfältigen Beziehungen zwischen beiden dienen.

Respekt muss jedoch auch für den Dialog mit den Weisheiten der indigenen Völker selbst gelten. Denn in einer Welt globaler Abhängigkeiten steht dieser Dialog immer in der Gefahr, sich fremde kulturelle Elemente aus Eigennutz anzueignen. Leanne Betasamosake Simpson warnt daher vor einem »kognitiven Extraktivismus«,<sup>20</sup> der ebenso zerstörerisch sein könne wie der Raubbau an natürlichen Rohstoffen. Ohne diesen Respekt könnte die Evangelisierung Gefahr laufen, weiterhin im Rahmen eines kolonialistischen Projekts zu verbleiben.

### 3.3 Ganzheitliche Methoden der Evangelisierung

Die von Havea beschriebene *Talanoa* stellt ein gutes Beispiel für eine Erweiterung und sogar Korrektur von Evangelisierungspraktiken dar. Denn nicht nur verbindet sie Ritual und Alltag, Gemeinschaft und Einzelne, Land und Meer sowie Vergangenheit und Gegenwart, sondern stellt auch einen Raum für kreative Neuinterpretationen der Tradition dar. In diesem Erzählritual werden nämlich die traditionellen Geschichten nicht nur immer wieder neu erzählt, sondern kreativ weiterentwickelt. Es ist dabei Aufgabe der Zuhörenden, die Erzählung zu unterbrechen, um spontane Fragen zu stellen, Kommentare abzugeben oder Fragen zu stellen. Die erzählende Person muss auf diese Unterbrechungen reagieren, und es wird erwartet, dass sie sich dadurch inspirieren lässt, die traditionelle Geschichte unterhaltsam zu verändern und weiterzuspinnen.<sup>21</sup> Havea bezieht diese Tradition auf kreative Textrezeptionen innerhalb der Bibel selbst sowie auf kritische und konstruktive Praktiken der Bibellektüre und Exegese in der Gegenwart.<sup>22</sup>

*Talanoa* ist ein Beispiel für eine Neubewertung von Narrativität und anderen Kommunikationsformen traditioneller indigener Kulturen. Auch Dichtung und Gesang, Musik und Tanz, Schauspiel und andere körperliche Ausdrucksformen werden in den indigenen Theologien herangezogen, um kreativ alternative Formen der Evangelisierung zu entwickeln, die diesen kulturellen Traditionen jeweils besser angemessen sind. Darüber hinaus praktizieren gerade diese körperzentrierten Methoden auch die Überzeugung von den vielfältigen Beziehungen zwischen allem, was geschaffen ist, denn diese Beziehungen werden durch die Körper und die Materialität der Schöpfung verwirklicht.

18 Vgl. Jione HAVEA, *The Politics of Climate Change. A Talanoa from Oceania*, in: *International Journal of Public Theology* 4 (2010) 345-355, 347.

19 Ebd., 349.

20 Naomi KLEIN, *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson*, in: *Yes! Magazine*, 5, 3.2013; vgl. Stefan SILBER, *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*, Tübingen 2021, 193-198.

21 Vgl. HAVEA, *The Politics* (Anm.18), 349.

22 Vgl. ebd., 346.

Auch die Gemeinschaftlichkeit, die in Haveas Beispiel der *Talanoa* anklingt, ist ein wichtiges Element für die ökologische Umkehr der Evangelisierung. Denn diese ist nicht die Aktion einzelner Vertreter der Kirche, sondern des Volkes Gottes. Die Pluralität und Gemeinschaftlichkeit dieses Volkes ermöglichen den harmonischen Ausgleich zwischen den Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten jedes Einzelnen in der Evangelisierung. Deswegen ist es auch notwendig, sich in der Evangelisierung von der Vorstellung eindeutiger begrifflicher Wahrheiten zu verabschieden. Die Evangelisierung muss sich vielmehr im Gespräch, in der Kritik, in der Unterbrechung immer wieder neu ausrichten und sowohl Widerstand als auch Bekehrungen von außen dankbar aufnehmen.

In Lateinamerika haben sich in den letzten Jahren Neologismen entwickelt, die versuchen, die Aufnahme alternativer Kommunikationsformen und die Entwicklung neuer Weisen, Theologie zu betreiben, auch semantisch zu signalisieren. »Sentipensar«<sup>23</sup> – wörtlich »fühldenken« – steht beispielsweise für ganzheitliche Arten und Weisen, die eigenen Vorstellungen zu formulieren, in denen emotionale und rationale Aspekte gleichermaßen berücksichtigt werden. Das Neuwort »corazonar«<sup>24</sup> – wörtlich etwa »herzen« oder: mit dem Herzen argumentieren – verbindet die spanischen Begriffe »corazón« (Herz) und »razón« (Vernunft) und spielt zugleich mit der Vorsilbe »co-«, die Gemeinschaftlichkeit vermittelt. Auch hier gehen Herz und Verstand einen Dialog ein, der sich darüber hinaus in der Gemeinschaft vervielfältigt und zugleich einen offenen Gesprächsprozess ohne festgelegten Ausgang suggeriert.

Ein solches Verständnis der Evangelisierung leistet traditionellen Vorstellungen Widerstand, in denen die Theologie eines europäischen Zentrums global rezipiert werden konnte. Es wird aber der Überzeugung gerecht, dass in den Überlieferungen der indigenen Völker der Welt Weisheiten enthalten sind, die ihnen auch in der Gegenwart ökologischer Krisen das »Gute Leben« und das biblische »Leben in Fülle« vermitteln können. Auch andere Kulturen weltweit, die europäischen eingeschlossen, können von diesem »Fühldenken« indigener Völker lernen.

Papst Franziskus verlangt in *Querida Amazonia* von der Kirche genau diese Bereitschaft zur Umkehr:

»Um eine erneuerte Inkulturation des Evangeliums in Amazonien zu erreichen, muss die Kirche auf die dort überlieferte Weisheit hören, den Ältesten wieder eine Stimme geben, die dem Lebensstil der ursprünglichen Gemeinschaften innewohnenden Werte anerkennen und die wertvollen Erzählungen der Völker vor dem Vergessen bewahren« (QA 70).

Bereits in *Laudato si'* hatte er unterstrichen, dass diese Umkehr auch im Hinblick auf die ökologische Krise notwendig ist, denn die Menschen »werden sich der Tatsache bewusst, dass der Fortschritt der Wissenschaft und der Technik nicht dem Fortschritt der Menschheit und der Geschichte entspricht, und ahnen, dass die grundlegenden Wege für eine glückliche Zukunft andere sind« (LS 113). Er verweist für diese alternativen Wege auf die ökologischen und sozialen Werte indigener Völker (vgl. LS 179).

23 Vgl. Stefano RASCHIETTI, *Perspectivas decoloniais do sínodo para a Amazônia*, in: *Caminhos de Diálogo* 8 (2020/12) 58-76, 63.

24 Vgl. ebd.

#### 4 Schluss: Die Suche nach der Erde ohne Übel

In der kulturellen Tradition der Guaraní und anderer indigener Völker im Herzen Südamerikas gibt es den Mythos von der »Erde ohne Übel«, der in der Geschichte des Widerstands gegen die Eroberung zu zahlreichen Migrationsbewegungen Anstoß gegeben hat.

Margot Bremer schreibt dazu:

»Die Suche nach der Erde ohne Übel ist ein zugleich historisches wie eschatologisches Projekt, das in katastrophalen und chaotischen Situationen aktualisiert wird, die durch schlechtes Zusammenleben, Nahrungsmittelknappheit, Naturzerstörung, Klimawandel usw. hervorgerufen werden. Es fordert zum ›Exodus‹ aus den Übeln auf, um sich in Richtung der ›Erde ohne Übel‹ auf den Weg zu machen.«<sup>25</sup>

In diesem indigenen Projekt finden sich zahlreiche Elemente, die auch eine ökologische Evangelisierung charakterisieren, wie sie als Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart gefordert ist: Es vereint die biblischen Konzepte des Aufbruchs und des Exodus und richtet sich auf ein ersehntes Land, in dem die gegenwärtigen Übel beseitigt sind. Angesichts lebensfeindlicher Krisenzeichen leistet die Suche nach der Erde ohne Übel aktiv Widerstand, indem die Menschen sich dem Hunger, der Ausbeutung und der Naturzerstörung entziehen und ihr Vertrauen auf die eigene Problemlösungskompetenz erneuern. Die Erde ohne Übel wird nicht als utopischer oder jenseitiger Raum verstanden, sondern als ein konkreter Ort, an dem eschatologische Hoffnung Gegenwart wird, ähnlich wie das Reich Gottes in der Evangelisierung durch konkrete eschatologische Praxis Wirklichkeit werden soll.

Indigenes Wissen wie der Mythos von der Erde ohne Übel kann also in Krisenzeiten zum Aufbruch verhelfen, Widerstand gegen das Böse leisten und Wege zu einem guten Leben für alle weisen. Historisch konnte das indigene Wissen dies häufig nur im Widerstand gegen die Praxis der katholischen Kirche tun, meist verborgen vor ihr. In der Gegenwart ist es notwendig, dass die Kirche durch Dialog und Zuhören lernt, gemeinsam mit allen Menschen dem Bösen zu widerstehen und die Erde ohne Übel zu suchen. ♦

25 Margot BREMER, *Marane'y, una construcción teológica del encuentro entre la Inmaculada y la Tierra sin Mal*, in: <https://amerindiaenlared.org/contenido/15124/marane-y-una-construccion-teologica-del-encuentro-entre-la-inmaculada-y-la-tierra-sin-mal/> (19.7.2019).

---

# Missionarinnen – Gemeindeleiterinnen – »Diakoninnen«

Die verschwiegene und verdrängte  
Rolle der Frauen  
in der Kirche Lateinamerikas

von Franz Weber MCCJ

## Zusammenfassung

In einem Rückblick auf die wechselvolle Geschichte der Kongregation für die Evangelisierung der Völker darf die Rolle von Frauen als Subjekte der Sendung der Kirche nicht mehr verschwiegen werden, wie dies in der Missionsgeschichtsschreibung häufig geschehen ist. Der folgende Beitrag verweist auf das evangelisatorische Potential indigener und afroamerikanischer Frauen in Lateinamerika und beschreibt den Beitrag von Frauen in der Katholischen Aktion und ihre führende Stellung im Leben der kirchlichen Basisgemeinden. Im Hin-hören auf die Stellungnahmen der Gemeinden im Vorbereitungsprozess hat die Amazonassynode (2019) in ihrem Schlussdokument mit Freimut unter anderem auch die Forderung nach der Einrichtung des ständigen Diakonats für Frauen erhoben.

## Schlüsselbegriffe

→ Missionarinnen  
→ Frauenämter  
→ Amazonassynode  
→ Diakoninnen

## Abstract

In a review of the checkered history of the Congregation for the Evangelization of Peoples, the role of women as subjects of the Church's mission must no longer be hidden, as has often happened in the historiography of missionary activity. The article points to the evangelizing potential of indigenous and African-American women in Latin America and describes the contribution of women in Catholic Action and their leadership position in the life of ecclesial base communities. After listening to the views of the communities in the preparatory process, the Amazon Synod (2019) also frankly called for, among other things, the establishment of the permanent diaconate for women in its final document.

## Keywords

→ Female missionaries  
→ Women in church ministries  
→ Amazon Synod  
→ Women deacons

## Sumario

Al repasar la accidentada historia de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, no se debe seguir ocultando el papel de las mujeres como sujetos de la misión de la Iglesia, como ha ocurrido a menudo en la historiografía misionera. La siguiente contribución señala el potencial evangelizador de las mujeres indígenas y afroamericanas en América Latina y describe la contribución de las mujeres en la Acción Católica y su posición de liderazgo en la vida de las comunidades eclesiales de base. Escuchando los comentarios de las comunidades en el proceso preparatorio, el Sínodo de Amazonas (2019) ha pedido con valentía, entre otras cosas, el establecimiento del diaconado permanente para las mujeres en su documento final.

## Palabras clave

→ Mujeres misioneras  
→ Ministerios de la mujer  
→ Sínodo del Amazonas  
→ Diaconisas

---

**D**ie von Papst Franziskus am 3. Oktober 2020 veröffentlichte Enzyklika *Fratelli tutti* ist vom tiefen Wunsch des Papstes beseelt, »dass wir in dieser Zeit, die uns zum Leben gegeben ist, die Würde eines jeden Menschen anerkennen und bei allen ein weltweites Streben nach Geschwisterlichkeit zum Leben erwecken.«<sup>1</sup> Wenn die katholische Kirche in der Welt von heute mit ihrer Botschaft als glaubwürdig erscheinen will, muss dieses Bemühen um wahre Geschwisterlichkeit zweifellos zuerst in der Praxis der Kirche selbst sichtbar werden und in ihrer Lehre und in ihren Rechtsnormen grundgelegt sein.

»Unter allen Gläubigen besteht, und zwar in ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit«. So bestimmt es der Codex des kanonischen Rechtes.<sup>2</sup> Diese Rechtsnorm geht von der fundamentalen Gleichheit unter allen Gläubigen aus, die sich »nicht nur auf die eine gemeinsame Taufwürde bezieht, sondern auch auf eine gemeinsame Tauf tätigkeit, nämlich den Sendungsauftrag der Kirche zu erfüllen.«<sup>3</sup>

Haben Frauen aber nicht immer schon die Mission der Kirche auf vielerlei Art und Weise wahrgenommen, auch wenn sie in hierarchisch strukturierten patriarchalen Gesellschaften nicht als gleichwertig, sondern als minderwertig betrachtet, an den Rand gedrängt, unterdrückt und ausgebeutet und in ihrer Würde verletzt wurden? Der Zugang zu den Weiheämtern war ihnen zwar verwehrt. Trotzdem haben Frauen zu allen Zeiten und in vielen verschiedenen Formen die Evangelisierung aktiv und wirksam mitgetragen und damit der Mission der Kirche eine glaubwürdige Gestalt verliehen. Sie haben durch ihren Glauben, durch ihre praktizierte Nächstenliebe und durch ihren Mut zum Leben einen grundlegenden Beitrag dazu geleistet, dass die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit im mehrfachen Sinn immer wieder »zum Leben kam« und »am Leben blieb«.

Als authentische Missionarinnen haben Frauen in der Tat zweifellos Kirchen- und Missionsgeschichte geschrieben. Ihre aktive Rolle verfiel in der Historiographie jedoch weithin der »Verschwiegenheit«. Und trotzdem war es keineswegs eine »schweigende« Rolle, die sie spielten, sondern ein beredtes prophetisches Zeugnis, das immer wieder bis in die Gegenwart oft zum Blutzugnis führte. Eine kritische Bilanz zur Geschichte der Evangelisierung in den letzten Jahrhunderten muss dieses Schweigen brechen und im Blick auf historische Fakten zur Sprache bringen, was nicht mehr länger verschwiegen werden darf. Der Blick zurück in die von Frauen getragene Missionsgeschichte eröffnet auch neue Perspektiven für die Zukunftsfähigkeit der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer Mission.

Der folgende Beitrag bezieht sich auf die Rolle von Frauen in Geschichte und Gegenwart der Kirche in Lateinamerika. Was hier zunächst an einigen wenigen Beispielen aus der Missionsgeschichte in den meist nur sehr spärlich vorhandenen Quellen »entdeckt« und vor allem im Blick auf indigene und afroamerikanische Frauen in Erinnerung gerufen wird, ist sehr fragmentarisch, kann aber zumindest eine Ahnung davon vermitteln, welch wichtige Mission zahlreichen Frauen auf diesem Kontinent in der Tat zukam (1). Von großer Bedeutung für den Weg der lateinamerikanischen Kirche war das erwachende

1 Papst FRANZISKUS, Enzyklika *Fratelli tutti*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 227, Bonn 2020, 8.

2 Can. 208.

3 Sabine DEMEL, Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, 3. überarbeitete und ergänzte Auflage, Freiburg i. Br. 2021, 63.

4 Maria Luiza MARCÍLIO, *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, São Paulo 1984, 7; zu dieser Thematik vgl. Franz WEBER, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*, Mainz 1996, 277–280.

Bewusstsein ihrer Sendung von Frauen in der katholischen Aktion und in kirchlichen Basisbewegungen (2). Beachtung verdient aber auch die schrittweise Anerkennung des Beitrags von Frauen in der Pastoral, wie sie in den Schlussdokumenten der Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats zum Ausdruck kommt (3). Als zukunftsweisenden Vorstoß für die künftige Rolle von Frauen kann man vermutlich bereits jetzt einige Vorschläge der Amazonasynode einstufen, und das vor allem deshalb, weil sie das Ergebnis eines sich auf das gesamte Amazonasgebiet erstreckenden Konsultationsprozesses sind (4).

## 1 Indigene Frauen und schwarze Sklavinnen als Glaubensbotinnen

Seit man schon vor einigen Jahrzehnten in der »Kommission zum Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika und in der Karibik« (CEHILA= Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y del Caribe) damit begann, die Geschichte dieses Kontinents aus der Sicht der Armen und Unterdrückten zu lesen, die bisher keine Stimme hatten, öffnete sich der Blick auch auf die Lebens- und Leidensgeschichte der Frauen, die nicht nur Objekte der Missionierung, sondern in vielfacher Hinsicht auch Subjekte und Trägerinnen der Evangelisierung waren.

Es war ein langer und schmerzlicher Weg, den vor allem Generationen von Frauen indigener und afrikanischer Herkunft in Lateinamerika zurücklegen mussten, bis sich für ihren Einsatz Räume im Leben der Kirche eröffneten. Die brasilianische Historikerin Maria Luiza Marcílio hat im Blick auf die verschwiegene und verachtete Rolle von Frauen festgestellt:

»Diese andere Hälfte der Menschheit, die den Völkern und Nationen unseres Kontinents zu ihrer Gestaltwerdung, ihrer Bevölkerung und ihrer Strukturierung verholfen hat, die immer unterdrückt, unterwürfig, verborgen gehalten wurde, muss sich nun mit extremen Schwierigkeiten einen Eigenraum schaffen, in dem sie wirksam wird und ihre Kraft, ihre Persönlichkeit und ihre Potentialität zeigen kann [...]

Fast immer als minderes Wesen betrachtet, das unfähig ist, über sich selbst zu verfügen, war die Sicht der Frau, wie sie beim Mann und auch in der Kirche begegnet, von einer Dichotomie bestimmt, die schon in sich eine Unterdrückung darstellt. Sie wurde entweder für heilig erklärt und als Mutter, treue Gattin und Dienerin ihres Mannes in den Himmel gehoben. Und wenn sie dazu noch Nonne war oder als weiße Frau und Grundbesitzerin zur Elite gehörte, fehlte nichts mehr am Idealbild [...]

Auf der anderen Seite wurde die Frau als Ursprung des Bösen, als Quelle der Laster und Sünden des Mannes und als Ursache aller Verdorbenheit der Menschheit hingestellt [...] Häufig werden diese Laster mit den Lebensbedingungen der unteren unterdrückten und marginalisierten Volksschichten in Verbindung gebracht. Sie werden zum Synonym für die Frau, sofern sie Sklavin, Mulattin, Schwarze oder Indianerin ist.«<sup>4</sup>

Diesen Frauen am Rande der kolonialen Klassengesellschaft gebührt mit Recht eine besondere Aufmerksamkeit. Denn unter ihnen sind viele, die in der Gestaltwerdung des lateinamerikanischen Christentums eine wesentliche Rolle spielten. Die Konzentration der geistlichen Macht in den Händen der männlichen Missionare, die ja auch fast ausschließlich die Autoren der uns zugänglichen schriftlichen Quellen waren, verstellte lange den Blick auf das missionarische Wirken von Frauen im Dienst der Evangelisierung. Nur

vereinzelt stellten auch bekannte Missionare wie Manuel da Nóbrega, der erste Provinzial der Jesuiten in Brasilien, den indigenen Missionarinnen in einem Brief aus dem Jahr 1551 ein hervorragendes Zeugnis aus:

»Sie alle zeigen großen Eifer [...] Allein in diesem Dorf sind es mehr als vierzig und außerhalb viele andere, die in die anderen Dörfer gehen und andere vom Landesinnern herbeibringen, die schon Christinnen sind oder noch Heidinnen. Wir haben eine zur Leiterin gemacht. Sie ist so intelligent, wenn es darum geht, die Leute zum Unterricht zu rufen, dass man unseren Herrn dafür preisen muss. Die am meisten in der Liebe und in der Erkenntnis Gottes verwurzelt sind, werden dann angehalten, dass sie in den Dörfern ihrer Verwandten predigen und in einigen von ihnen sehe ich klar die Kraft des Allerhöchsten am Werk.«<sup>5</sup>

Ein tiefgreifender Einfluss auf die Art und Weise, wie das Christentum in Brasilien in den Herzen weiter Bevölkerungsschichten Wurzel geschlagen hat, ging sicher von jenen Frauen aus, deren Vorfahren als Sklavinnen und Sklaven aus Afrika importiert worden waren und die als Ammen für viele Generationen weißer Kinder buchstäblich und wörtlich zur Quelle des Lebens und der Religion wurden. Es war bis weit ins 19. Jahrhundert hinein allgemeine Praxis, dass eine schwarze Sklavin nach der Geburt ihres eigenen Kindes an eine weiße Familie, die ein Neugeborenes aufzuziehen hatte, vermietet oder verkauft wurde. In einzelnen Fällen wurde ihr Kind mitverkauft, meist aber wurde es ihr weggenommen, getrennt, verkauft oder ausgesetzt.<sup>6</sup>

Doch genau in diesem zutiefst unmenschlichen Kontext einer Sklavenhaltergesellschaft, die schwarze Frauen um ihr Menschenrecht auf eine eigene Familie betrog und sie zum Objekt sexueller und wirtschaftlicher Ausbeutung machte, vollzog sich die Weitergabe des christlichen Glaubens. Den schwarzen Sklavinnen ist es in der Tat gelungen, sich die befreiende Botschaft des Evangeliums persönlich anzueignen und sie auf dem Hintergrund ihrer aus den Quellen afrikanischer Vitalität und Religiosität gespeisten Selbstbehauptung weiterzuvermitteln.

Im Basistext ihrer Fastenaktion »Kampagne der Brüderlichkeit« hat die Brasilianische Bischofskonferenz bereits im Jahre 1990 diese lange verschwiegene und verdrängte religiöse und kulturelle Rolle der schwarzen Frau hervorgehoben und ihre Bedeutung für die Evangelisierung und für die Inkulturation des Christentums in Brasilien unterstrichen. Denn sie »bewahrt und gibt die Dynamik der Religion und die Weisheit der Alten weiter, die die Träger der eigenen Geschichte und Tradition, der Sitten und Gebräuche, der Kleidung, der Speisen und der Musik sind.«<sup>7</sup>

Diese evangelisatorische und Kultur schaffende Leistung der schwarzen Sklavinnen<sup>8</sup> ist missionsgeschichtlich von großer Bedeutung. Durch eine existentiell vollzogene und kreativ weitergegebene Synthese zwischen afrikanischer »Lebenstheologie« und der abendländischen Volksfrömmigkeit gelangte das Christentum zu einer inkulturierten lebendigen Gestalt, die bis heute in vielen Regionen Brasiliens feststellbar ist.

5 M. DA NÓBREGA, Brief an die Patres und Brüder in Coimbra vom 13. September 1551, in: Serafim LEITE, *Cartas dos primeiros Jesuitas*, Bd. 1, São Paulo 1954, 286; vgl. WEBER, *Gewagte Inkulturation* (Anm. 4), 283.

6 Vgl. Sonia Maria GIACOMINI, *Mulher e escrava. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis 1988, 51-58.

7 CNBB, *Frau und Mann sind Abbild Gottes*. Arbeitsgrundanlage der Brasilianischen Bischofskonferenz zur »Kampagne der Brüderlichkeit 1990«. Deutsche Übersetzung hg. vom BISCHÖFLICHEN HILFSWERK MISEREOR, Aachen 1990, 24; vgl. WEBER, *Gewagte Inkulturation* (Anm. 4), 285.

8 Vgl. Gisela BÜTTNER LERMEN, *Sklavinnen vermitteln die Botschaft des Lebens. Zur Situation der Frauen in Lateinamerika*, in: Christel VOSS GOLDSTEIN / Horst GOLDSTEIN (Hg.), *Schwester über Kontinente*, Düsseldorf 1991, 9-37.

9 *Kampagne der Brüderlichkeit*, 1990, 7; vgl. WEBER, *Gewagte Inkulturation* (Anm. 4), 295.

## 2 Frauen in der katholischen Aktion und in den Basisgemeinden

Es war ein weiter und steiniger Weg, den Frauen in Lateinamerika gegangen sind, bis sich für sie in Gesellschaft und Kirche Schritt für Schritt neue Räume der Partizipation eröffneten. Unter dem Einfluss befreiungstheologischer Reflexion, an der auch Frauen aus den Basisbewegungen beteiligt waren, gingen auch von der brasilianischen Bischofskonferenz wichtige Impulse für eine neue Offenheit für den Einsatz von Frauen in der Kirche aus. So bietet das Basisdokument der gesamtbrasilianischen Fastenaktion 1990 eine bemerkenswerte Bestandsaufnahme zur jahrhundertelangen schweren Diskriminierung von Frauen, denen es auch innerhalb der Kirche schwer gemacht wurde, sich von traditionellen Rollenbildern der Unterwerfung zu befreien und in ihrer Würde anerkannt zu werden. Der Text ermutigt die Frauen, aus dem anerzogenen Rollenbild der »Hausklavin« und der in Zurückgezogenheit lebenden Gattin und Mutter auszubrechen und in Basisgemeinden, Gewerkschaften, Parteien und Volksbewegungen aktiv zu werden.<sup>9</sup>

Eine harte Schule der Emanzipation durchliefen viele junge Frauen in der schweren Zeit der Unterdrückung und Verfolgung durch die Militärdiktatur. Als die katholische Jugend sich in den verschiedenen Gruppierungen der Katholischen Aktion, in der Arbeiter- und Landjugend und in der studierenden Jugend den sozialen und politischen Herausforderungen zu stellen begann, bot sich auch jungen Frauen erstmals die Möglichkeit, ihren Platz in Gesellschaft und Kirche zu behaupten. Ihr Einsatz führte zu einem radikalen Bruch mit der seit Jahrhunderten aufgezwungenen und eingefahrenen Frauenrolle gesellschaftlicher, institutionell kirchlicher und politischer Abstinenz. Ohne diesen von Frauen mutig in Angriff genommenen, aber auch von einzelnen Theologen, Ordensleuten und Bischöfen begleiteten Lernprozess lässt sich die starke, ja führende Präsenz von Frauen in den sozialen Aufbruchsbewegungen und vor allem auch in den kirchlichen Basisgemeinden nicht erklären.<sup>10</sup>

Nicht verschwiegen darf in diesen hoffnungsvollen Entwicklungen der bahnbrechende Beitrag von Ordensfrauen. Die vielen Schwesterngemeinschaften, die seit dem 19. Jahrhundert als Missionarinnen aus Europa gekommen und die vor allem in Schulen tätig waren, vermittelten der weiblichen Jugend über Generationen ihr eigenes traditionelles Frauenbild und verstärkten dadurch die althergebrachten Frauenrollen der lateinamerikanischen Gesellschaften. Im Kontext der Erneuerung des Ordenslebens nach dem II. Vatikanischen Konzil trafen zahlreiche Frauengemeinschaften eine mutige und vorrangige Option für die Armen. Sie gaben ihre Tätigkeiten in den Kollegien, die überwiegend von Mädchen aus der Ober- und Mittelschicht besucht wurden, auf und lebten von da an mitten im Volk in kleinen Gemeinschaften an den Peripherien der Städte.<sup>11</sup> Die Schwestern übernahmen auch vielfach soziale und pastorale Aufgaben in den riesigen Pfarreien im Landesinnern. In den kirchlichen Basisgemeinden waren Ordensschwwestern als »Gründerinnen« und »Animatorinnen« von Anfang an dabei. Sie engagierten sich vielfach in einer befreiungs-

<sup>10</sup> Vgl., 296.

<sup>11</sup> Ebd.; vgl. auch Delir BRUNELLI, *A mulher religiosa nas CEBS – Presença e atuação*. Publicações da CRB, Rio de Janeiro 1990, 11-12.

theologisch inspirierten Alphabetisierung und schufen gerade in Frauen aus den unteren Volksschichten ein neues Bewusstsein ihrer Würde und ihrer Mission in der Kirche, was sehr bald dazu führte, dass vor allem in Brasilien viele Aufgaben in den kirchlichen Basisgemeinden überwiegend von Frauen übernommen wurden, ja dass vielerorts bis zu zwei Drittel dieser Gemeinden von Frauen geleitet wurden.<sup>12</sup>

Von großer Bedeutung für die Kirche in Brasilien, in der die Basisgemeinden von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewannen, waren deren so genannte »Interekklesiale Treffen«, die seit 1975 in regelmäßigen Abständen stattfanden. An ihnen nahmen neben zahlreichen Ordensschwestern auch immer mehr Frauen aus den vielen kleinen Gemeinden aus fast allen Diözesen des Landes teil. In der Vorbereitung, an der Gestaltung und in der Moderation dieser großen Versammlungen spielten Frauen bald eine führende Rolle.<sup>13</sup> An einem dieser gesamtbrasilianischen Treffen, das 1992 in Santa Maria, in der südbrasilianischen Diözese des bekannten Bischofs Ivo Lorscheiter, stattfand, wurde auch erstmals in einer breiten kirchlichen Öffentlichkeit die Forderung nach Zutritt von Frauen zu allen Ämtern in der Kirche erhoben. Die diesbezügliche Stellungnahme einer Gruppe von Frauen fand erstaunlicherweise auch Aufnahme in die Schlussbotschaft des Treffens, in der es wörtlich heißt:

»In Solidarität mit den Frauen verpflichten wir uns, für eine Kirche zu kämpfen, in der die Frau die gleichen Rechte hat und in der sie in ihrer weiblichen Identität respektiert wird ... wir wollen in den Ämtern, die wir bereits ausüben, anerkannt werden. Mehr noch, wir müssen uns aufmachen, um die Versammlungen und Tribünen, aber auch die Altäre und die Kanzeln zu erobern. Übung macht den Meister! Was noch nicht amtlich ist, geschieht durch die Praxis.«<sup>14</sup>

### 3 Anerkennung und Würdigung der pastoralen Rolle von Frauen in den Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats

Der Ruf nach einem Umdenken in der Frage der Mitverantwortung von Frauen konnte in Lateinamerika schon deswegen nicht mehr verstummen, weil nicht nur in der Alltagspraxis der kirchlichen Basisgemeinden, sondern auch in den meist sehr bevölkerungsreichen urbanen Pfarreien und in den ausgedehnten Pfarrgebieten im Landesinnern bei der geringen Zahl der zur Verfügung stehenden Priester wichtige pastorale und soziale Bereiche längst in der Hand von Frauen lagen.

Während in den Dokumenten der Bischofsversammlung von Medellín (1968), die für die Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils in den lateinamerikanischen Kontext von entscheidender Bedeutung war,<sup>15</sup> noch keinerlei explizites Bewusstsein zur Bedeutung

<sup>12</sup> Vgl. WEBER, Gewagte Inkulturation (Anm. 4), 299-300.

<sup>13</sup> Ebd., 103-110.

<sup>14</sup> Der Text der Schlussklärung ist in deutscher Übersetzung dokumentiert in: Weltkirche 12 (1992) 235; zum Konflikt zwischen den Basisgemeinden und der Bischofskonferenz, den diese mit großer Entschiedenheit vortragene Forderung auslöste, vgl. Franz WEBER, Kirchenträume oder

reale Kirchenerfahrungen? Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden, in: Orientierung 59 (1995) 63-67.

<sup>15</sup> Vgl. Franz WEBER, Ein heilsamer Stachel der Erinnerung. Zur Vor- und Wirkungsgeschichte der Bischofsversammlung von Medellín, in: Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) 385-401.

<sup>16</sup> CELAM, Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, Bonn 1979, nn. 834-849.

<sup>17</sup> Ebd., n. 839.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., n. 845.

von Frauen in der Mission der Kirche erkennbar ist, verweisen die lateinamerikanischen Bischöfe im Schlussdokument von Puebla (1979) bereits in einem eigenen Abschnitt zunächst auf die gesellschaftliche und auch kirchliche Abseitsstellung und die vielen Formen von Ausbeutung von Frauen. Als positives Zeichen der Veränderung wird eine wachsende Beteiligung von Frauen am Aufbau der Gesellschaft und die Zunahme von Frauenorganisationen genannt.<sup>16</sup> Das Dokument spricht auch vom Beitrag von Frauen zur Evangelisierung in der Gegenwart und in der Zukunft Lateinamerikas. Was hier gesagt wird, ist wenig konkret und bleibt weit hinter dem zurück, was Frauen zu dieser Zeit bereits in den Gemeinden an Aufgaben übernommen hatten. »In der Kirche selbst«, so wird wenigstens selbstkritisch festgestellt, »wurde die Frau zuweilen noch nicht in ausreichendem Maß geschätzt und an pastoralen Initiativen war sie kaum beteiligt.«<sup>17</sup>

Deshalb erheben die Bischöfe auch die Forderung, die Frau müsse »mit den ihr eigenen Fähigkeiten wirksam zur Sendung der Kirche beitragen, indem sie an den Organen für die pastorale Planung und Koordinierung [...] beteiligt ist.«<sup>18</sup> Damit sich für sie neue Wege der Teilnahme am Leben und am Auftrag der Kirche eröffnen, sollen, so betont das Schlussdokument von Puebla weiter, den Frauen Ämter übertragen werden, »die nicht die Weihe voraussetzen«.<sup>19</sup> Diese Einschränkung kehrt in den offiziellen Dokumenten als lehramtliche Absicherung gegen die in vielen Teilen der lateinamerikanischen Ortskirchen längst immer wieder erhobene Forderung nach einer Öffnung der kirchlichen Ämter für Frauen wie ein Refrain wieder.

Über alte oder neue Ämter für Frauen schweigt sich auch das Schlussdokument<sup>20</sup> der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Santo Domingo 2000) aus, obwohl auch hier den Frauen ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Darin wird zumindest darauf Bezug genommen, dass Jesus den Frauen ihre Würde zurückgegeben habe, indem er ihnen nach seiner Auferstehung den Auftrag erteilte, ihn zu verkünden. Maria, die Mutter Jesu, habe bei der Evangelisierung der lateinamerikanischen Frauen eine bedeutende Rolle gespielt. Sie sei es gewesen, die Ehefrauen, Mütter, Ordensfrauen, Arbeiterinnen, Bäuerinnen, Berufstätige zu wirkungsvollen Verkünderinnen des Evangeliums gemacht habe. Die Mutter Jesu »verleiht ihnen unaufhörlich die Kraft, sich aufzuopfern, sich dem Schmerz zu beugen, standzuhalten und Hoffnung zu geben, wenn das Leben am bedrohlichsten ist.«<sup>21</sup> In solchen Aussagen spiegeln sich zweifellos manche Aspekte der Alltagsspiritualität vieler lateinamerikanischer Frauen vor allem aus den unteren Volksschichten wider. Aus der Einsicht, dass auch in der Kirche die Gleichberechtigung von Frauen zwar theoretisch anerkannt, dass in ihrer pastoralen Praxis diese Gleichberechtigung aber häufig ignoriert werde, folgern die Bischöfe nur sehr allgemein, dass »die neue Evangelisierung entschieden und aktiv für die Würde der Frau eintreten« und dass ihre Rolle in der Kirche und in der Gesellschaft gestärkt werden müsse.<sup>22</sup>

Das Schlussdokument<sup>23</sup> der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) widmet der Würde und Mitbeteiligung der Frau wiederum

20 CELAM, Santo Domingo. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, Santo Domingo 1992, Bonn 1993.

21 Ebd., 104.

22 Ebd., 105.

23 Aparecida 2007, Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007.

ein eigenes Kapitel.<sup>24</sup> Auch hier wird auf die Praxis Jesu verwiesen, der Frauen als erste Zeuginnen seiner Auferstehung erwählt und ihnen einen Platz im engsten Kreis seiner Jünger gegeben habe. Bezug genommen wird wiederum auf die Rolle Mariens »als exemplarische Jüngerin unter allen Jüngern«, die sich im »Magnifikat als eine Frau erweist,« die sich in der Realität engagiert und ihr mit prophetischer Stimme begegnet.<sup>25</sup> Die Bischöfe beklagen, »dass unzählige Frauen aller Schichten in ihrer Würde missachtet werden« und dass ihre so oft zum Schweigen gebrachte Klage Gehör finden müsse. »Von den verschiedensten Formen von gesellschaftlichem Ausschluss und von Gewalt« seien vor allem »die von Armut betroffenen Frauen, die indigenen und die afrikanischstämmigen Frauen« betroffen, die »unter einer doppelten Marginalisierung« zu leiden haben. Und einmal mehr wird die dringende Forderung wiederholt, »dass alle Frauen ohne Einschränkung am kirchlichen, familiären, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben teilhaben können, indem Räume und Strukturen geschaffen werden, die eine stärkere Einbeziehung ermöglichen.«<sup>26</sup> Welche amtlichen Strukturen eine solche Beteiligung anzunehmen hat, wird nicht konkretisiert.<sup>27</sup> Als konkrete Maßnahme wird vorgeschlagen, »die Pastoral so zu gestalten, dass sie jeder einzelnen Frau und dem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld ermöglicht, den ›Genius der Frau‹ (Johannes Paul II.) zu entdecken und zu entfalten, aber auch der eigenständigen Führungsrolle der Frauen mehr Raum zu geben.«<sup>28</sup> Schließlich wird aber doch wieder klargestellt, dass der Platz von Frauen nur in solchen Diensten zu sehen sei, »die in der Kirche den Laien anvertraut sind.«<sup>29</sup>

Im Blick auf die Aussagen der Schlussdokumente der Generalversammlungen des latein-amerikanischen Episkopats kann festgestellt werden, dass die Bischöfe die Situationen der Ausbeutung, der Unterdrückung und der Marginalisierung von Frauen auf ihrem Kontinent immer wieder benannt und dagegen Stellung bezogen haben. Die zunehmende und führende missionarische und pastorale Rolle von Frauen in der Kirche wird wahrgenommen und gewürdigt. Dem Ruf nach einer Öffnung der Weiheämter der Kirche für Frauen wird jedoch in den offiziellen Dokumenten der kontinentalen Bischofsversammlungen kein Gehör geschenkt, obwohl diese Forderung in Lateinamerika seit Jahrzehnten immer wieder von Frauen selbst, aber auch von Priestern, Ordensleuten und einigen Bischöfen erhoben wurde.

#### 4 »Im Hinhören auf das Volk Gottes« – Der Vorstoß der Amazonassynode

Es war zu erwarten, dass diese Frage nicht verstummen, sondern wieder auf breiter Basis und mit Nachdruck gestellt werden würde. Den offiziellen Raum dafür eröffnete Papst Franziskus selbst, als er in der Apostolischen Konstitution *Episcopalis communio* vom 15. September 2018 mit dem Hinweis auf den Glaubenssinn aller Gläubigen der Bischofssynode den Auftrag gab, »immer mehr zu einem bevorzugten Instrument des Hörens auf das Volk Gottes«<sup>30</sup> zu werden.

24 Ebd., 451-458.

25 Ebd., 451.

26 Ebd., 454.

27 Ebd.

28 Ebd., 458.

29 Ebd.

30 Papst FRANZISKUS, Apostolische Konstitution »Episcopalis communio« n. 6, zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für das Amazonasgebiet: Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Vorbereitungsdokument, Aachen 2021, 2.

31 Vgl. dazu Franz WEBER, »Mission im Hören auf die Weisheit der Armen« – Grunderfahrungen einer hörenden und lernenden Kirche, in: ZMR 104 (2020) 2010-2019.

In einem beeindruckenden Vorbereitungsprozess, an dem sich über 87.000 Frauen und Männer aus allen Ländern des riesigen Amazonasgebietes und aus den verschiedenen Ortskirchen beteiligten, erhob das Volk Gottes seine Stimme und bat den Papst und die Bischöfe nicht nur um die Wahrnehmung ihrer zahlreichen Überlebensprobleme und ihrer Sorge um »Mutter und Schwester Erde«, sondern auch um Gehör für ihre pastoralen Notsituationen und für ihre Vorschläge zur Veränderung amtskirchlicher Strukturen. Es darf nicht übersehen werden, dass der »Sitz im Leben« der Forderung nach neuen Ämtern und Diensten für Männer und Frauen die äußerst prekäre pastorale und sakramentale Situation der vielen kleinen über das Amazonasgebiet verstreuten Gemeinden war, für die Veränderungen verlangt wurden.<sup>31</sup>

Das Vorbereitungsdokument der Amazonassynode, das *Instrumentum laboris*,<sup>32</sup> fasst die Ergebnisse des intensiven Konsultationsprozesses in den Gemeinden Amazoniens und in zahlreichen Seminaren auf lokaler, regionaler und nationaler und internationaler Ebene zusammen, der der Synode vorangegangen war.<sup>33</sup> In den Stellungnahmen und Antworten kam immer wieder zum Ausdruck, wie sehr die vielen kleinen Gemeinden darunter leiden, dass sie nur wenige Male im Jahr mit dem Besuch ihres Pfarrers und damit auch mit einer Eucharistiefeyer und der Spendung der anderen Sakramente rechnen können. Aus dieser Erfahrung einer eucharistischen und sakramentalen Notsituation wird im Vorbereitungsdokument auch die Forderung nach neuen Formen eines lokalen Weiheamtes erhoben: »Wir müssen die ›Kirche, die zu Besuch kommt‹ umwandeln in eine ›Kirche, die bleibt‹, da ist und begleitet, und zwar durch Beauftragte, die aus den Kreisen der Ortsansässigen selbst stammen.«<sup>34</sup>

In den pastoralen Empfehlungen greift das *Instrumentum laboris* die Anregungen der Gemeinden auf, neue Ämter zu schaffen. Es brauche Berufungen von Männern und Frauen, die der Situation der Bevölkerung im Amazonasgebiet und den realen Bedürfnissen einer pastoral sakramentalen Begleitung der Gemeinden entsprechen. »Sie können«, so stellt das Dokument sachgerecht fest, »einen entscheidenden Impuls zu einer authentischen Evangelisierung aus indigener Perspektive mit ihren Sitten und Gebräuchen geben.«<sup>35</sup> Und wieder kommt hier mit Recht die Frage nach der Notwendigkeit von Ämtern für Frauen ins Spiel, wenn im *Instrumentum laboris* wörtlich gesagt wird: »Im Wissen um die tragende Rolle, die Frauen heute in der Kirche Amazoniens wahrnehmen, müsste man ein offizielles Dienstant bestimmen, das Frauen anvertraut werden kann.«<sup>36</sup>

Aber welcher Art sollte ein solches Amt für Frauen sein, wenn damit den überwiegend weiblichen Gemeindeleiterinnen des Amazonasgebietes nicht auch die Vollmacht zur Spendung der Sakramente und vor allem auch zur Feier der Eucharistie übertragen würde? Erstaunlicherweise versucht der Text im Blick auf diese Frage das priesterliche Amt auch für Frauen ins Gespräch zu bringen, wenn dort darum gebeten wird, die Möglichkeit zu prüfen,

»ältere Menschen zu Priestern zu weihen. Diese Menschen sollten vorzugsweise Indigene sein, die von ihrer Gemeinde respektiert und akzeptiert werden. Sie sollten geweiht werden, obwohl sie schon eine konstituierte und stabile Familie haben, mit dem Ziel, die Spendung der Sakramente zu sichern, die das Leben der Christen\*innen begleiten und stützen.«<sup>37</sup>

32 Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie, *Instrumentum laboris*, Essen 2019.

33 Vgl. ebd., n. 6.

34 Ebd., n. 129, 1.

35 Ebd.

36 Ebd., n. 129, 3.

37 Ebd., n. 129, 2; vgl. dazu Erwin KRÄUTLER, *Erneuerung jetzt. Impulse zur Kirchenreform*, Innsbruck/Wien 2019, 148-149.

Von einem »weiten Weg synodalen Hörens auf das Volk Gottes in der Kirche Amazoniens« spricht die Einleitung des Schlussdokumentes<sup>38</sup> der Sonderversammlung der Amazonas-synode, die vom 6. bis 27. Oktober 2019 in Rom stattfand und die nach dem Zeugnis der Teilnehmerinnen und Teilnehmer »von einem offenen, freien und respektvollen Austausch zwischen Bischöfen, Pastoren in Amazonien, Missionarinnen und Missionaren, gläubigen Frauen und Männern [...] und Vertretern der indigenen Völker Amazoniens«<sup>39</sup> geprägt war. In dieser Atmosphäre von Freimut und der Wahrnehmung der realen pastoralen Situation konnte offensichtlich auch die seit Jahrzehnten immer wieder verschwiegene oder verdrängte Frage des Weiheamtes für Frauen zumindest offen angesprochen werden. »Schränken wir den Einsatz der Frauen in der Kirche nicht ein, sondern fördern wir ihre aktive Rolle in der kirchlichen Gemeinschaft. Wenn die Kirche die Frauen verliert, in ihrer totalen und realen Dimension, riskiert sie, unfruchtbar zu werden.« Diesen Appell, der im Schlussdokument der Amazonassynode zitiert wird, hatte Papst Franziskus am 27. Juli 2013 in Rio de Janeiro an den brasilianischen Episkopat gerichtet.<sup>40</sup>

Zwar wird der im Text des *Instrumentum laboris* gemachte Vorschlag, verheirateten Männern und Frauen die Möglichkeit zur Sakramentenspendung in den kleinen Gemeinden zu eröffnen, im Schlussdokument nicht mehr aufgegriffen. Dafür aber wurde wenigstens ein Wunsch vieler Gemeinden nicht verschwiegen, der auf der Synode als Thema sehr präsent war. Wörtlich wurde zur Forderung nach dem Ständigen Diakonats für Frauen festgehalten:

»Bei den vielfältigen Beratungen im Amazonas-Raum wurde die grundlegende Rolle anerkannt und hervorgehoben, die Ordensfrauen und andere Frauen in der Kirche Amazoniens und deren Gemeinden durch ihre vielfältigen Dienste wahrnehmen. Eine große Anzahl von Konsultationen forderte, den ständigen Diakonats für Frauen einzurichten.«<sup>41</sup>

Die Einrichtung eines solchen Diakonats für Frauen wäre gerade angesichts der vielen sozialen Unrechts- und Armutssituationen in Lateinamerika, in denen Frauen im Einsatz stehen, von höchster Aktualität und ein Gebot der Stunde. Was im Schlussdokument zu einer neuen Gestalt des ständigen Diakonats für Männer gesagt ist, würde in verstärktem Maße auch für eine genuin weibliche Ausgestaltung dieses Weiheamtes gelten, das sich unter anderem in vielen Einsatzbereichen einer ganzheitliche Ökologie, der Sozialpastoral und des Dienstes an Menschen, die sich in verwundbaren Situationen und in Armut befinden, realisiert. Diakoninnen würden einer barmherzigen, samaritanischen, solidarischen und diakonischen Kirche zweifellos eine glaubwürdige »sakramentale« Gestalt verleihen.<sup>42</sup>

Aufgrund der Forderung nach der Einrichtung des ständigen Diakonats für Frauen, wie sie im Konsultationsprozess und auf der Synode selbst häufig erhoben und im Schlussdokument festgehalten wurde, war nicht ohne Grund die Hoffnung genährt worden, Papst Franziskus würde in seinem Nachsynodalen Schreiben den Weg dafür öffnen. Doch diese Erwartung wurde nicht erfüllt.

**38** Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien. Amazonien – Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument, Essen 2019, Einleitung n. 1.

**39** Ebd.

**40** Vgl. ebd., n. 99.

**41** Ebd., n. 103.

**42** Vgl. ebd., 104.

**43** Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia von Papst Franziskus an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens (2. Februar 2020), n. 100.

Dem »geliebten Amazonien« und seinen Gemeinden wurde dieser Wunsch auf eine Art und Weise abgeschlagen, die vor allem viele Frauen nicht nur enttäuscht, sondern tief verletzt hat. Der Papst nennt es einen »Reduktionismus« und eine »Begrenzung der Perspektiven«, wenn vertreten wird, dass Frauen nur dann ein Status in der Kirche und eine größere Beteiligung eingeräumt würde, wenn sie zu den heiligen Weihen zugelassen würden. Für viele, die sich aufgrund vieler vorangehender positiver Aussagen von Papst Franziskus eine Öffnung in dieser für das Leben der Kirche so wichtigen Frage erwartet hatten, war es nicht nachvollziehbar, warum die Weihe von Diakoninnen, wie der Papst behauptet, auf »eine Klerikalisierung der Frauen« hinauslaufen und »auf subtile Weise zu einer Verarmung ihres unverzichtbaren Beitrags führen«<sup>43</sup> würde.

Schon in unmittelbarer Zukunft wird in weiten Teilen der katholischen Weltkirche eher das Gegenteil eintreffen. Während sich manche Frauen von dieser Kirche abwenden, wird eine Mehrheit von ihnen die Mission der Kirche weiterhin tragen und gestalten, und die meisten Gläubigen werden ihre Beteiligung an der Sendung der Kirche als große Bereicherung und als notwendig und unverzichtbar erleben und einfordern. In diesem Sinne wird auch der Ruf nach einer Öffnung der Weiheämter für Frauen nicht mehr verstummen. Denn die Rolle von Frauen in der Evangelisierung lässt sich auf Dauer weder verschweigen noch verdrängen. ♦



**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**  
Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

### III Mission und interreligiöser Dialog



---

# Religionen entstehen in synkretistischen Prozessen

von Joachim G. Piepke SVD

## Zusammenfassung

Synkretismus ist ein Grundzug aller Religionen, die in verschiedenster Weise ihr Glaubenssystem aus vorausgehenden religiösen und kulturellen Traditionen speisen. Auch das jüdisch-christliche Religionsystem bedient sich antiker Quellen und »heidnischer« Traditionen, die assimiliert und im Lauf der Jahrhunderte transformiert ein neues System herausbilden, das als geoffenbart und unveränderlich orthodox deklariert wird.

## Schlüsselbegriffe

- Synkretismus
- Religion
- Judentum
- Christentum

## Abstract

Syncretism is a basic feature of all religions that nourish their belief systems in various ways from preceding religious and cultural traditions. The Judeo-Christian religious system also makes use of ancient sources and »pagan« traditions which, after being assimilated and transformed over the centuries, form a new system that is declared to be revealed and immutably orthodox.

## Keywords

- Syncretism
- Religion
- Judaism
- Christendom

## Sumario

El sincretismo es una característica básica de todas las religiones, que de diversas maneras alimentan sus sistemas de creencias de tradiciones religiosas y culturales precedentes. También el sistema religioso judeocristiano se nutre de antiguas fuentes y tradiciones »paganas« que, asimiladas y transformadas a lo largo de los siglos, forman un nuevo sistema que se declara revelado e inmutablemente ortodoxo.

## Palabras clave

- Sincretismo
  - Religión
  - Judaísmo
  - Cristianismo
-

Im folgenden Artikel will ich religionsgeschichtlich aufzeigen, dass am Beispiel der Entstehung des judenchristlichen Religionssystems synkretistische Prozesse im Gang waren, wobei auf ältere, »heidnische« Traditionen zurückgegriffen wurde, die assimiliert und zu einem neuen System kombiniert wurden.

## 1 Religionen

Der hier vorausgesetzte Kulturbegriff schließt das Phänomen »Religion« ein. Religion ist ein Teilaspekt der Kultur, wenn auch nicht einfach herauslösbar oder separat für sich zu analysieren.<sup>1</sup> Das hängt damit zusammen, dass Religion unter den verschiedensten Formen auftreten kann, eng mit anderen kulturellen Aspekten vermischt ist, sodass man nicht zwischen profanen und sakralen Phänomenen unterscheiden kann, und oftmals als Begriff sich jeder eindeutigen Definition entzieht. Die Zahl der Definitionen ist ähnlich exorbitant wie die der Kultur. Edward B. Tylor wagte sich als einer der ersten Ethnologen an eine Begriffsdefinition und fasste sie in einem kurzen Satz zusammen: »Religion ist der Glaube an geistige Wesen.«<sup>2</sup> Diese Definition wurde als zu eng und zu intellektualistisch kritisiert, weil wesentliche Aspekte der Religion nicht zum Tragen kommen. So ist Religion in erster Linie nicht ein »Glaube« an überirdische Wesen, sondern eine Lebenshaltung, die durch Riten und Kult das ethische Handeln des Menschen bestimmt. Dabei spielen die im Tod vorausgegangenen Ahnen eine entscheidende Rolle, denn sie sollen weiterhin das Leben der Zurückgebliebenen bestimmen, wozu es einer Wechselwirkung von Seiten der Lebenden bedarf.

Melford E. Spiro hat diesen Aspekt deutlicher hervorgehoben. Er sieht in der Religion hauptsächlich eine Institution zur Interaktion mit überirdischen Wesen. Die Interaktion ist an kulturelle Rahmenmodelle gebunden, die sich in jahrhundertelangen Traditionen herausgebildet haben und in denen die Annahme von überirdischen Wesen postuliert wird.<sup>3</sup> Religion ist also ein Subsystem der jeweiligen Kultur und gehört zum kulturellen Erbe einer sozialen Gemeinschaft. Die Gemeinschaft steht in einer Wechselbeziehung zu übermenschlichen Wesen, die einerseits das Leben der Irdischen beeinflussen und andererseits von den Irdischen beeinflusst werden können. Religion ist somit auch ein System der Abhängigkeit der Lebenden von übermenschlichen Wesen, zu denen oftmals die Verstorbenen gezählt werden und deren Wohlwollen durch ethisches Handeln in Treue zu den überkommenen sozialen Verhaltensregeln und durch kultische Verehrung gewährleistet wird.

Ebenso wie Kulturen sind Religionen nicht in »reiner« Form zu finden, sondern sind stetigen Einflüssen ihrer sozialen, geographischen, physischen und intellektuellen Umge-

**1** Anton QACK, Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Einführung in die Thematik, in: Joachim G. PIEPKE (Hg.), Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden, Nettetal 2007, 16.

**2** Wörtlich: »Religion is the belief in Spiritual Beings«. Edward B. TYLOR, Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, vol. I, London 1871, 383.

**3** Wörtlich: »I shall define ›Religion‹ as an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings«. Melford E. SPIRO, Religion: Problems of Definition and Explanation, in: Michael BANTON (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1966, 96.

**4** 330 wurde von Kaiser Konstantin die Hauptstadt des Römischen Reichs von Rom nach Konstantinopel, dem Nova Roma, verlegt. Dort residierte der Kaiser, und die griechische Kirche wurde von Patriarchen gleichen Rangs geleitet. Im weströmischen Teil des Reichs gab es daher keine zentrale politische Macht mehr, und die Kirche wurde durch einen einzigen Patriarchen, den römischen Papst, geleitet, der in Ersetzung der weltlichen Macht mehr und mehr Autorität und politische Stabilität garantierte. Als Papst Leo III. im Jahr 800

bung ausgeliefert. So entwickelte sich das Christentum auf dem kulturell-religiösen Hintergrund des Judentums des 1. Jahrhunderts v. Chr., erhielt einen entscheidenden intellektuellen Impuls durch die messianische Gestalt des Jesus von Nazareth anfangs des 1. Jahrhunderts n. Chr., emigrierte aus dem jüdischen Umfeld in das kulturell griechisch geprägte Römische Reich des 1. und 2. Jahrhunderts, integrierte griechisches metaphysisches Denken und Vokabular in sein Gottesbild im 3. und 4. Jahrhundert und avancierte zur Staatsreligion unter dem römischen Kaiser Theodosius im Jahr 380 n. Chr., wobei es kulturell römisch geprägtes Staatszeremoniell und Rechtsdenken assimilierte. Durch die kulturelle und politische Entfremdung zwischen der lateinischen Westkirche mit Sitz in Rom und der griechischen Ostkirche mit Sitz in Konstantinopel kam es 1054 zum Bruch innerhalb des Christentums.<sup>4</sup> Mit der ersten systematischen Verfassung des römischen Kirchenrechts durch Gratian<sup>5</sup> im Mittelalter wurde das westliche Christentum zu einer eigenen Rechtsinstitution im Staat, splitterte sich durch die Reformation des 16. Jahrhunderts in mannigfache verschiedene Fraktionen auf, die z.T. sehr unterschiedliche Lehrinhalte und Lebensweisen des Christentums adoptierten, und stellt heute ein fast unübersehbares Kaleidoskop christlich inspirierter Lebenswelten dar.<sup>6</sup>

## 2 Synkretismus

Die Religionswissenschaft hat den Begriff des »Synkretismus« wertfrei übernommen und sieht darin einen allgemeinen Prozess der Entstehung, Entwicklung und Diversifizierung von Religionen. Danach gibt es keine »reinen« Religionen oder Glaubenslehren, denn sie alle sind Produkte einer langen Geschichte, in der es immer wieder neue Einflüsse anderer Religionssysteme oder einzelner religiöser Elemente gab. Der Theologe und Religionswissenschaftler Gerardus van der Leeuw war mit seiner Schrift »Phänomenologie der Religion«<sup>7</sup> (1933) bahnbrechend. Er sah im Synkretismus eine unumgängliche Erscheinungsform der Religion, die mit dem »Fortschreiten der Kultur« notwendig verbunden ist und zur »Dynamik der Religionen« (689) gehört. »Jede historische Religion ist nicht eine, sondern mehrere; natürlich nicht in der Weise, dass sie die Summe verschiedener Gestalten wäre, sondern in der Weise, dass verschiedene Gestalten in ihre Gestalt hinein-, und zu dieser Gestalt zusammengewachsen sind« (692). Ulrich Berner definiert den Begriff als »das Integrieren fremder und/oder das Suspendieren eigener Elemente in der Begegnung der Religionen«.<sup>8</sup> Er exemplifiziert diese Bedeutung anhand des sogenannten Ritenstreits des 17./18. Jahrhunderts in China, in dem sich Jesuiten und Dominikaner/Franziskaner gegenüberstanden. Die Jesuiten hatten in ihrer Missionstätigkeit in China gewisse chinesische

Karl den Großen eigenmächtig zum römischen Kaiser krönte, stellte dieses Vorgehen eine ernste Konfrontation mit Konstantinopel dar. Die Griechen sahen darin einen Verrat an Staat und Kirche. Die theologischen Differenzen um den verbindlichen Zusatz des *filioque* (der Hl. Geist, der aus dem Vater »und dem Sohn« hervorgeht) im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis durch Benedikt VIII. 1013 und die Frage des Papstprimats waren dann schließlich die Auslöser des Schismas.

5 Gratian von Chiusi (†1160 in Bologna) war Lehrer für Kanonisches Recht an der juristischen Schule von Bologna. Das *Decretum Gratiani* von 1140 ist eine Sammlung kirchlicher Rechtsvorschriften (Concordia Discordantium Canonum), das den 1. Teil des späteren mittelalterlichen *Corpus Iuris Canonici* bildete.

6 Für eine ausführliche Liste heutiger christlicher Denominationen s. [https://de.wikipedia.org/wiki/Liste\\_christlicher\\_Konfessionen](https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_christlicher_Konfessionen).

7 Gerardus van der LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956.

8 Ulrich BERNER, Synkretismus – Begegnung der Religionen, in: PIEPKE (Hg.), Kultur und Religion (Anm. 1), 49.

religiöse Gebräuche übernommen und in das christliche Glaubenssystem eingebaut. Sie übernahmen die Verehrung der Ahnen und die des Konfuzius in das Christentum und hoben die damals allgemein gültigen Fastengebote für die chinesischen Christen auf. Die Dominikaner und Franziskaner sahen darin eine unerlaubte Veränderung und Bedrohung der christlichen Identität und einen Abfall von der wahren Lehre.<sup>9</sup>

Religionswissenschaftlich lassen sich verschiedene Arten oder Formen von Synkretismus unterscheiden, die zu Religionsmischungen unterschiedlicher Intensität führen. Die Grenzen der Vermischung und Identitäten sind aber fließend. Grundsätzlich kann man auf der einen Seite von der Vermischung zweier oder mehrerer Religionssysteme sprechen, sodass ein neues religiöses System entsteht, oder auf der anderen Seite handelt es sich einfachhin um die Adaptation verschiedener fremder Elemente in ein bestehenbleibendes Religionssystem. Beide Formen des Synkretismus sind analytisch unterscheidbar, in der Praxis jedoch erweisen sich ihre Abgrenzungen oft als unscharf.

Synkretismus ist das Bestreben, die entstehenden Probleme des Kulturkontaktes zu lösen, wenn Menschen verschiedener Religionen und Kulturen aufeinandertreffen. Es ist dies ein Lösungsversuch auf der Ebene der religiösen Praxis, nicht aber auf der Ebene einer theoretischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Glaubenssystemen. Synkretismus kann als Ausdruck des Kulturwandels gesehen werden, der sich allmählich oder stufenweise vollzieht. Er ist in seiner Intensität einerseits abhängig von der kulturellen Macht der dominanten Religion und andererseits von der nicht zu unterschätzenden kulturellen Widerstandskraft der unterlegenen Religion. Der Synkretismus ist ein gesamt-kulturelles Phänomen und berührt alle Bereiche des menschlichen Lebens, die Denkweisen, die Lebensweisen sowie das gesellschaftliche und persönliche Handeln.<sup>10</sup>

### 3 Die Wurzeln des jüdisch-christlichen Religionssystems

#### 3.1 Die Entwicklung des Gottesbildes

Im 20. oder 19. Jahrhundert v. Chr. wanderten Nomadenstämme von Osten herkommend in das Land Kanaan ein, was mit der Einwanderung der Amoriter zusammenfällt. Es handelt sich wahrscheinlich um das Ereignis, das die Bibel als Abrahams und Lots Aufbruch in das verheißene Land schildert (Gen 12). Die Stele des Pharao Merenptah (ca. 1210 v. Chr.) erwähnt auf einer Völkerliste zum ersten Mal den Namen »Israel« als eines Stammes in Kanaan. Daher muss man annehmen, dass beim Übergang der Bronze- zur Eisenzeit die eingewanderten Nomadengruppen bereits einen lockeren Stammesverband gebildet hatten.

<sup>9</sup> Der Ritenstreit endete mit der päpstlichen Bulle *Ex quo singulari* vom 11. Juli 1742 durch Benedikt XIV., in der die christliche Übernahme einheimischer Riten in China sowie hinduistischer Riten in Indien verboten wurde.

<sup>10</sup> Anton QACK, Inkulturation und Synkretismus. Religionsethnologische Anmerkungen, in: ThG 36 (1993) 145.

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden Erich ZENGER, *Der Gott der Bibel*, Stuttgart 1979, 54-57.

<sup>12</sup> Zur Etymologie von »El-Schaddai« s. Reiner ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, Göttingen 1992, 56. Für eine Aufzählung der verschiedenen El-Bezeichnungen s. Bernhard LANG, *JAHWE, der biblische Gott. Ein Portrait*, München 2002, 251-260.

In diesem Stadium hatten sie den gemeinsamen Gottesnamen »Jahwe« angenommen, der sich im Lauf der folgenden Jahrhunderte immer mehr zum Zentralpunkt ihres Glaubens und ihrer nationalen Identität entwickeln sollte. Das Lied der Debora und des Barak in Ri 5, eine der ältesten Überlieferungen der Bibel, verweist nach dem Sieg über Sisera auf Israels Gott Jahwe: »Dass Führer Israel führten und das Volk sich bereit zeigte, dafür preist Jahwe! Hört ihr Könige, horcht auf, ihr Fürsten! Ich will singen für Jahwe, will spielen für Jahwe, den Gott Israels« (V. 2-3).

In den folgenden Versen wird auf die Herkunft Jahwes verwiesen: »Jahwe, als du auszogst aus Seir, als du vom Grünland Edoms heranschrittest, da bebte die Erde, die Himmel ergossen sich, ja, aus den Wolken ergoss sich das Wasser. Die Berge flossen vor Jahwe vom Sinai, vor Jahwe, dem Gott Israels« (V. 4-5). Die Anfänge des Namens »Jahwe« und die davor verehrten Gottheiten liegen in der Bronzezeit vor 1200, in der Epoche der biblischen Patriarchen. Sie zeigen die synkretistische Entwicklung des biblischen Gottesbegriffs und der Religion Israels, die sich erst im 6. Jahrhundert v. Chr., zur Zeit des babylonischen Exils, zu einem streng monotheistischen Glaubenssystem entwickelte.

Den Namen »Jahwe« erwähnen zwei ägyptische Texte lange vor der mosaischen Zeit.<sup>11</sup> Zum einen handelt es sich um eine Völkertafel Amenophis' III. (1386-1349 v. Chr.) in Soleb, auf der das »Schasuland Jahwe« erwähnt wird. Ramses II. (1279-1213 v. Chr.) übernahm etwas verändert diese Liste in seinem Tempel in Amarna-West. Die Schasu-Stämme siedelten in Seir, einem Gebiet der südlichen Aravasenke, die zwischen dem Toten Meer und dem Golf von Akaba verläuft. Das Schasu-Gebiet wurde später mit dem Land der Edomiter identifiziert. Das Land Schasu-Jahwe wäre demnach eine Bezeichnung des Siedlungsgebiets eines der Schasu-Stämme, der Jahwe als Schutzgott angenommen hatte. Die Doppelbezeichnung von Gottheit und Land war in Mesopotamien nicht ungewöhnlich wie beispielsweise »Assur« als Gott und zugleich als Land Assur fungierte. Das Schasuland hieß demnach »Jahwe« mit seinem gleichnamigen Schutzgott. Der Wüstengott, der Fruchtbarkeit und Leben spendet, hatte in der Oase Kadesch-Barnea seinen Ursprungsort und gilt als der Ort, an dem Mose gemäß dem biblischen Bericht Wasser aus dem Felsen hervorsprudeln ließ (Num 20,2-11). Die Oase war ein wichtiger und heiliger Ort der Schasu-Nomaden.

In den biblischen Schriften lassen sich verschiedene Spezifikationen des Gottes El erkennen. »El Eljon« oder in der Kurzform »Eljon« bedeutet »Gott der Höchste«. Er ist ursprünglich nicht mit Jahwe identisch (Num 24,16: »Spruch dessen, der Worte Els hört, der die Gedanken Eljons kennt«), sondern erinnert an den kanaanäischen Gott El, wie er in der Abraham-Geschichte erscheint: »Gesegnet sei Abram von El Eljon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde« (Gen 14,19 und 22), »El-Bethel«, der Gott von Bet-El, der Jakob erschienen ist (Gen 28,10-22; 31,13; 35,7), »El Israels« in Sichem (Gen 33,20), »El-Olam«, Gott der Ewigkeit, in Beerscheba (Gen 21,33), »El-Roi«, Gott schaut auf mich, in der Negev-Wüste (Gen 16,13) und »El Schaddai«, Gott der Fluren oder des Berges, eine Bezeichnung, die auf einen frühen Gott der Fruchtbarkeit oder des Schutzes hinweist (Gen 17,1: »Als Abram neunundneunzig Jahre alt war, erschien Jahwe dem Abram und sprach zu ihm: Ich bin El-Schaddai«). Die Gottesnamen verweisen auf verschiedene regionale Ausformungen des alten Gottes El, die als Familiengottheiten ihren Ursprung im kanaanäischen Hochgott hatten.<sup>12</sup>

Eine mit El im kanaanäischen Kulturraum konkurrierende Gottheit war »Baal« (Herr). Aus den Texten von Ugarit (Ras Schamra) erscheint er als der »Herr des Sturmes«, ein Wettergott, verehrt als Garant der Fruchtbarkeit, der Flur, der Tiere und der Menschen. Der jüngere und stärkere Gott Baal verdrängte den alten El in den Hintergrund. Im

mythologischen Kampf mit dem Wassergott Jam wurde Baal getötet, in der Totenwelt Mōts jedoch zu neuem Leben begnadigt. Das Sterben und Auferstehen des Gottes Baal repräsentiert mythologisch den Fruchtbarkeitszyklus der Natur.<sup>13</sup> Eigennamen aus der frühen Königszeit Israels verraten die Verehrung Baals. Sauls Sohn hieß Ischbaal (2 Sam 2,10) und Jonatan hatte einen Sohn mit dem Namen Merib-Baal (2 Sam 4,4). Eigenschaften Baals wurden später auf Jahwe übertragen. In Psalm 18 erscheint Jahwe als der auf den Wolken reitende Baal: »Er neigte den Himmel und fuhr herab, zu seinen Füßen dunkle Wolken. Er fuhr auf dem Kerub und flog daher, er schwebte auf den Flügeln des Windes. [...] Da ließ Jahwe den Donner im Himmel erdröhnen, der Höchste ließ seine Stimmer erschallen: Hagel und feurige Kohlen. Da schoss er seine Pfeile und streute sie, er schleuderte Blitze und jagte sie dahin« (V. 10-15). Psalm 29 ist ein Lied auf den unwiderstehlichen Wettergott Kanaans: »Die Stimme Jahwes bricht Zedern, Jahwe hat zerbrochen die Zedern des Libanon. [...] Die Stimme Jahwes sprüht flammendes Feuer, die Stimme Jahwes lässt die Wüste beben, beben lässt Jahwe die Wüste von Kadesch. Die Stimme Jahwes lässt Hirschkühe kreischen, sie riss ganze Wälder kahl« (V. 5-9). In den Kultstätten Dan und Bet-El wurden Stierbilder Baals aufgestellt, die jetzt als Vergegenwärtigung Jahwes bezeichnet wurden. König Ahab (871-852 v. Chr.) errichtete einen Baal-Tempel und einen Kultpfahl in Samaria (1 Kön 16,32). Der Prophet Hosea polemisierte gegen den Stierkult (Hos 13,2). Im Jerusalemer Tempel des Südreichs gab es, auf Moses Erhöhung der heilbringenden Kupferschlange zurückgehend, das Bildnis einer Schlangengottheit, die erst König Hiskija (725-696 v. Chr.) zerstören ließ (2 Kön 18,4). Plaketten mit der Darstellung von Muttergottheiten mit Baal-Emblemen fand man in Samaria. Inschriften aus dem 8. Jahrhundert bezeugen die Verehrung der Gattin Baals Aschera: »Ich will euch segnen durch Jahwe, unseren Beschützer, und durch seine Aschera«, oder: »Gesegnet sei Urijahu durch Jahwe. Von seinen Feinden hat er ihn durch seine Aschera gerettet«. Durch die politisch-kulturelle Abhängigkeit Israels vom assyrischen Großreich verstärkte sich die synkretistische Tendenz, sodass die mesopotamischen Gottheiten den Jahwekult überlagerten.<sup>14</sup>

### 3.2 Der Kult

Auch kultische Vorgänge der Patriarchenzeit lassen sich aus den biblischen Schriften erkennen. Das Paschafest, das in Ex 12 seinen Ursprung zu haben scheint, war ursprünglich ein nomadisches Familienritual, das den Wechsel von den Winter- auf die Sommerweiden begleitete. Verschiedene Elemente des Festes wie der Frühjahrstermin, das Essen in Eile, das Verbot, Reste des Lammes zurückzulassen und der Blutritus zur Abwehr des Verderbers verweisen auf einen alten kanaanäischen Ritus der Abwehr dämonischer Kräfte, die den Viehtrieb überfallen könnten.<sup>15</sup> Ex 23,14-17 erwähnt drei Feste im Kalenderjahr, das Mazzotfest (Ungesäuerte Brote), das Fest der Aussaat und das Fest der Ernte, die alle auf agrarische Feste Kanaans zurückgehen.<sup>16</sup> Die Patriarchen errichteten Altäre an den Orten, an denen

<sup>13</sup> Vgl. dazu Mitchell J. DAHOOD, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*, in: Sabatino MOSCATI (ed.), *Le Antiche Divinità Semitiche*, Roma 1958, 75-80.

<sup>14</sup> Vgl. Franz Josef STENDEBACH, *Zur Frage des Synkretismus im Alten Testament*, in: Hermann P. SILLER (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 33-39.

<sup>15</sup> Vgl. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (Anm. 12), 60-61.

<sup>16</sup> Vgl. Eduard NIELSEN, *Die Religion des alten Israel*, in: Jes P. ASMUSSEN / Jorgen LÆSSØE / Carsten COLPE (Hg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*. Band 2, Göttingen 1972, 88-89.

sie sich niederließen (Gen 13,18 u. a. m.), sie errichteten sogenannte Kultsteine (*masseba*): »Jakob stand früh am Morgen auf, nahm den Stein, den er unter seinen Kopf gelegt hatte, stellte ihn als Steinmal auf und goss Öl darüber. Dann gab er dem Ort den Namen Bet-El – Haus Gottes« (Gen 28,18-19). Andere von den Kanaanäern übernommene bekannte Kultstätten waren Gilgal, Silo, Mizpa, Gibeon, Ofra, und Dan. Ebenso wurden heilige Bäume übernommen. In Sichem begab sich Abram zur Orakeleiche (Gen 12,6) oder auch Terebinthe genannt (Ri 9,37), in Hebron wohnte er bei der Terebinthe (Eiche) in Mamre, wo er einen Altar baute (Gen 13,18), und in Beerscheba pflanzte er eine Tamariske und rief Jahwe unter dem Namen »El-Olam« an (Gen 21,33). Der grüne Baum war Zeichen der Fruchtbarkeit, und unter den grünen Bäumen wurden Fruchtbarkeitsrituale durchgeführt. Die kanaanäischen Opferriten wurden weitgehend übernommen. Naaman opferte Brand- und Schlachtopfer (2 Kön 5,17), die Baalspropheten und Elija auf dem Karmel verrichteten Brandopfer (1 Kön 18,23ff.).

### 3.3 Die ägyptische Weisheit

Die ägyptische Weisheitsliteratur hat den ganzen Vorderen Orient beeinflusst. Wenn auch eine direkte Identifikation des Monotheismus Echnatons (1351-1334 v. Chr.) mit jenem des Mose (um 1200 v. Chr.) auszuschließen ist,<sup>17</sup> so bestanden dennoch Abhängigkeiten der Weisheitsliteratur Israels von ägyptischen und kanaanäischen Vorlagen. Aus Ugarit weiß man, dass El als Sitz der allmächtigen Weisheit eine Weisheitgöttin zur Seite hatte, deren Namen *Hokma*, »Weisheit« war.

El (Elohim), ersetzt durch Jahwe, wird bei seiner Schöpfung des Universums von der Weisheitgöttin begleitet. Sie erhält Einblick in die inneren Zusammenhänge der Schöpfung und gibt sie an die Menschen weiter (Spr 8,12-14; 22-32). Wer diese Weisheit erlangt, erwirbt Kenntnis von den Geheimnissen der Natur der Dinge. König Salomo wünscht sich diese Weisheit, um so die Fülle seiner Königsherrschaft zu erlangen: »Gott [Elohim] gab Salomo Weisheit und Einsicht in hohem Maß und Weite des Herzens – wie Sand am Strand des Meeres. Die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Söhne des Ostens und alle Weisheit Ägyptens. [...] Er verfasste dreitausend Sprichwörter und die Zahl seiner Lieder betrug tausendundfünf. Er redete über die Bäume, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Mauer wächst. Er redete über das Vieh, die Vögel, das Gewürm und die Fische« (1 Kön 5,9-13). Das Wissen über die kosmische Ordnung verleiht dem Herrscher göttliche Macht, durch die er sein Königreich parallel zur kosmischen Ordnung verwaltet. In den biblischen Büchern Exodus, Levitikus und Deuteronomium spiegeln sich die Rechtstraditionen Mesopotamiens wider. Der Bund, den Jahwe mit dem Volk Israel am Sinai schließt, steht in der Tradition der altorientalischen Bundesschlüsse. Hammurabis Gesetze in Stein gemeißelt, von Gott gegeben, wurden zum Vorbild der mosaïschen Gesetze am Sinai.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Vgl. dazu Jan ASSMANN, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 62-63, wo er Freuds These von einer direkten Verbindung des ägyptischen Monotheismus mit dem mosaïschen ablehnt.

<sup>18</sup> Die ältesten, bis heute bekannten Gesetzestafeln stammen von Ur-Nammu (2100 v. Chr.) aus Ur in Mesopotamien und von Lipit-Ishtar (1930 v. Chr.) aus Isin in Mesopotamien.

### 3.4 Die mesopotamischen Weltbilder

In der Zeit des babylonischen Exils (597-539 v. Chr.) traf Israels Jahwe-Religion auf mesopotamische Glaubenstraditionen. In der Priesterschrift der Schöpfungsgeschichte in Gen 1,1-2,4a, die nach dem Exil abgefasst wurde, beeinflussten mesopotamische Schöpfungserzählungen die mythologischen Motive. Der erste Akt der Erschaffung der Welt erinnert an die Kosmogonie des babylonischen Schöpfungsepos *Enuma elisch* (um 1700 v. Chr.). Der Schöpfergott Marduk kämpft gegen zwei chaotische Wasserungeheuer, *Tiāmat*, das Weltenmeer, und *Apsu*, den Urozean. Durch die Teilung des Leibes von *Tiāmat* in zwei Hälften entstehen der Himmel (obere Hälfte) und die Erde (untere Hälfte). *Apsu* wird durch diese Teilung in seine Grenzen gezwungen, sodass die Erde bewohnbar wird. Ähnlich beginnt die Erzählung in Gen 1 mit der Urflut, dem Chaos, das in der Bibel auch *Rahab*, Ungeheuer, genannt wird (Ps 89,10-12). Ijob erinnert an den Sieg Jahwes über das Chaos-Ungeheuer am Schöpfungstag: »Durch seine Kraft stellt still er das Meer, durch seine Klugheit zerschmettert er Rahab« (26,12) oder bei Jesaja heißt es: »Warst du es nicht, der Rahab zerhieb, das Ungeheuer durchbohrte?« (51,10). Die Abhängigkeit dieser kosmogonischen Motive von den babylonischen Quellen ist offensichtlich und lässt sich mit dem Kulturkontakt Israels in Babel erklären.<sup>19</sup>

Ein weiteres neues Element kam durch den iranischen Zoroastrismus in die biblische Tradition. Die iranische Religion geht auf ihren Gründer Zarathustra (ca. 665-588)<sup>20</sup> zurück und besitzt ihre Wurzeln im Hinduismus Indiens. Die Kosmogonie des Zoroastrismus ist von einem zentralen Dualismus zwischen der guten und der bösen Welt geprägt.

Der Zoroastrismus geht von einem dualen Grundkonzept zweier antagonistischer kosmischer Götter aus, Ohrmazd auf der einen Seite, die Lichtgestalt, und Ahriman auf der anderen Seite, der Fürst der Finsternis. Beide existieren von Anbeginn. Um die Finsternis zu besiegen, schafft Ohrmazd die Welt zusammen mit dem Menschen, der durch seine moralische Option für das Gute den Sieg beschleunigen soll. Da das erste Menschenpaar, Maschya und Maschyane, von Ahriman korrumpiert wird, kommt nach 3.000 Jahren Zarathustra, um Ahrimans Vorherrschaft zu beenden. Nach verschiedenen Rettergestalten erscheint zuletzt der messianische Retter, der den Drachen tötet und das Böse in die Flucht schlägt. Der Messiaskönig kommt vom Himmel oder aus der Sonne, was mit der Rolle des Mithras aus den Mysterienkulten korrespondiert. Nach dem endgültigen Sieg Ohrmazds wird die ursprüngliche, ideale Welt wiederhergestellt. Die ganze auferstandene Menschheit muss durch einen Fluss geschmolzenen Metalls gehen: die Bösen brennen, die Guten nehmen den Fluss wahr, als wäre er aus warmer Milch. Das Leid der Bösen

<sup>19</sup> Die »Urflut« oder der »Abgrund«, hebr. Tehôm, ist linguistisch mit *Tiāmat* verwandt; auch das Wort *Apsu* erscheint im hebräischen *Aphsê-Eres*, die »Enden der Erde« (Dtn 33,17); s. Mircea ELIADE, Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, Einsiedeln 1964, 224.

<sup>20</sup> Die Zahlenangaben des Lebens Zarathustras sind ungewiss, da es nur eine Angabe gibt, dass Zarathustra 258 Jahre vor Alexander d. Gr. »erschienen« ist. Sein Leben soll 77 Jahre gedauert haben (vgl. Carsten COLPE, Zarathustra und der frühe Zoroastrismus, in: ASMUSSEN/LÆSSØ / COLPE [Hg.], Handbuch der Religionsgeschichte [Anm. 16], 319-320).

<sup>21</sup> Als außerbiblische Schriften des Alten Testaments apokalyptischer Natur gelten (in Auswahl): Äthiopisches Henochbuch (1 Henoch), Slawisches Henochbuch (2 Henoch), 3 Henoch, Jubiläenbuch, Syrische Baruch-Apokalypse (2 Baruch), Griechische Baruch-Apokalypse (3 Baruch), 4 Baruch, 3-6 Esra, 3-7 Makkabäer, Apokalypse des Abraham, Himmelfahrt des Jesaja, Himmelfahrt des Mose, Leben Adams und Evas, Testament Abrahams, Testament Adams, Testamente der zwölf Patriarchen.

wird aber nur drei Tage dauern, danach kommen auch sie zur Glückseligkeit in der Fülle des Lichtreiches. Die Hölle ist für immer verschlossen, Ahriman wird entmachtet und vernichtet.

Die zoroastrische Kosmologie und Eschatologie hat auf die nachexilische Literatur Israels abgefärbt. Die Apokalyptik in Daniel 7 und die außerbiblischen apokalyptischen Schriften<sup>21</sup> haben das dualistische Weltbild in seinen Grundzügen übernommen. Jahwe, der gute Gott, und Satan, der böse Geist, stehen einander in einem Kampf auf Leben und Tod gegenüber. Die Existenz des bösen Widersachers wird zwar nicht von Anbeginn als gegeben angesehen, sondern sein Fall vom Himmel in den Abgrund des Bösen seinem Hochmut und Ehrgeiz zugeschrieben.<sup>22</sup> Der Schauplatz des Kampfes ist die Erde, die Menschen sind in den Kampf verwickelt und müssen sich für oder gegen Gott entscheiden. Die Mächtigen dieser Welt stehen auf der Seite Satans und werden in Bildern von Ungeheuern beschrieben. Gott sitzt auf seinem Thron im Himmel und überträgt den Kampf an den »Menschensohn«, den messianischen König, der mit dem Sieg über das Böse und der Ewigen Herrschaft über den Kosmos betraut wird.

Ebenso entwickelte sich nach iranischem Vorbild die Lehre von Gott assistierenden und dienenden guten Geistwesen, den Engeln. Sie wurden am ersten Schöpfungstag erschaffen (Jub 2,2), sind heilige und unsterbliche Wesen (äth. Henoch 15,4.6; Jub 1,25; 15,31), stehen vor Gottes Thron und huldigen ihm (Sir 42,17; äth. Henoch 39,12) und führen Gottes Befehle aus (Sir 43,26; Tob 12,18). Sie treten als Schutz- oder Strafenkel auf. Unter ihnen gibt es eine hierarchische Rangordnung. An erster Stelle stehen die Engel vor dem Angesicht Gottes oder Erzengel. Ihre Zahl schwankt zwischen vier und sieben, was an die sieben Amascha Spəntas der iranischen Kosmogonie erinnert (4 Esra 4,36). Danach werden Klassen von Mächten, Herrschaften, Fürsten und Thronengeln, spezifische Friedensengel, Feuerengel, Windengel und viele andere Engel von Naturelementen aufgezählt (vgl. Jubiläenbuch und Henoch).

Die bösen Geister fanden ebenfalls nach dem Exil Israels Eingang in das Schrifttum. In den späten apokalyptischen Schriften erscheint Satan als der Fürst der Dämonen, der verschiedene Namen erhält: *Mastema* im Buch der Jubiläen, *Belial/Beliar* im Testament der Patriarchen und in Qumran, *Diabolos* in den griechisch verfassten Schriften. Er besitzt zusammen mit seinen Engeln und Dämonen ein Reich des Bösen, er hat den ersten Menschen zur Sünde verleitet und somit den Tod in die Welt gebracht (Weish 2,24: »Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt und ihn erfahren alle, die ihm angehören«.); sein Ziel ist es, die Menschen zu verderben. Am Ende der Zeiten wird er jedoch von Gott besiegt, in Fesseln gelegt und vernichtet. Das spätere rabbinische Schrifttum

22 Die israelitische Erklärung für die Entstehung des Bösen wird einerseits mit Gen 6,1-4 begründet, wo die Gottessöhne/Engel wegen ihres sexuellen Umgangs mit Menschentöchtern vom Himmel verbannt werden und als Dämonen weiterleben (äth. Henoch 15,8-16), andererseits nimmt die Apokalypse »Leben Adams und Evas« das Motiv des gefallenen Morgensterns (Lucifer) auf, der sich weigerte Adam als Gottes Ebenbild anzuerkennen und sich selbst über die Sterne erhob, sodass er vom Himmel hinabgestoßen wurde (Kap. 9-16).

vertrat die traditionelle Lehre und den Volksglauben von Dämonen, die Besitz von Menschen ergreifen und dadurch Krankheiten, Leid und Tod verursachen, wie es im Buch Tobit 3,8 beschrieben wird: »Sie [Sara] war sieben Männern zur Frau gegeben worden, aber der böse Dämon Asmodai hatte sie [die Männer] getötet, bevor sie mit ihr zusammengekommen waren, wie es den Ehefrauen vorgeschrieben ist.«<sup>23</sup>

### 3.5 Der Hellenismus

Die Hellenisierungstendenzen der Religion Israels besaßen ihren Ursprung und ihr Kernland in Ägypten mit dem Schwerpunkt Alexandria. Hier entstanden die griechische Übersetzung der Heiligen Schriften, die sogenannte Septuaginta,<sup>24</sup> und die philosophisch-theologischen Schriften des Philo. Flavius Josephus in Rom beeinflusste mit seinen Schriften ebenfalls die hellenistisch geprägten jüdischen Gemeinden.<sup>25</sup> Das traditionelle Rabbinertum lehnte jede Hellenisierung aus Furcht vor Synkretismus ab und zog sich auf die rein hebräischen Traditionen zurück. Ihr Hauptbedenken richtete sich gegen ein Aufweichen des Monotheismus und gegen die Aufgabe der Befolgung der kultischen Vorschriften (*Mitzwot*). Das Erbe des hellenistisch geprägten israelitischen Glaubens trat das junge Christentum an, das dadurch auf ein breites Netzwerk hellenistisch geprägter Judengemeinden im gesamten römischen Reich zurückgreifen konnte. ◆

**23** Helmer RINGGREN, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 284-289.

**24** Die Septuaginta (LXX) ist nach deren angeblich 70 Übersetzern benannt. Der Beginn der Übersetzungen wird um 250 v. Chr. angesetzt, ihr Abschluss um 100 n. Chr. Sie enthält in ihrem Kanon auch die ursprünglich griechisch verfassten Bücher, die vom hebräischen dreiteiligen Tanach (Tora/Pentateuch, Nebiim/Propheten, Ketubim/Schriften) durch die Rabbinen ausgeschlossen wurden. Das rabbinische Judentum hat die LXX nicht anerkannt, sondern später eigene Übersetzungen erstellen lassen (Aquila 130 n. Chr., Theodotion Mitte des 2. Jhs. und Symmachus Anfang des 3. Jhs.).

**25** Philo (Philo Judaeus) lebte von ca. 20 v. Chr. bis 40/50 n. Chr. in Alexandria. Er gilt als der Vermittler des israelitischen Glaubens mit der hellenistischen Umwelt. Flavius Josephus (37-100 n. Chr.) war Augenzeuge der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70. Mit Titus zog er nach Rom, wo er verschiedene historische Werke über Israel verfasste.

---

# Mission – Dialogue – Proclamation

## Redefining Evangelization in Christian-Muslim Interaction

von Felix Körner SJ

### Zusammenfassung

Der Beitrag unterbreitet einen neuen Begriffsvorschlag. Viele der gegen interreligiösen Dialog vorgebrachten Bedenken beruhen auf Missverständnissen. Der Religionsdialog wird dann etwa verwechselt mit Ökumene («wir wollen uns in Glaubensfragen einigen»), religionstheologischem Pluralismus («verschiedene Religionen sind bedeutungsgleich») oder Irenik («gesellschaftlicher Friede durch Vermeidung von Religionskontroversen»). Auch die gegen christliche Mission vorgebrachten Einwände sitzen – abgesehen von berechtigter Kritik an Fehlern der Vergangenheit – meist einem der Standardmissverständnisse auf. Diese werden hier als die veritative, transitive und isolative Mission bezeichnet (Wahrheitsbesitz, Bekehrungsaktivismus, Opfersuche). Theologisch sinnvoll ist der Dienst der Kirche nur zu fassen als umfassende Evangelisierung. Der Geist der Frohen Botschaft kann Personen prägen, aber auch Gesellschaftsordnungen – und die Kirche. Wie gehören Dialog, Mission und Verkündigung dann zusammen? »Mission« benennt den *Grund* der Evangelisierung, »Dialog« ihren *Stil* und »Verkündigung« ihre – notwendige – *Erzählung*.

### Schlüsselbegriffe

- Missionsbegriff
- Interreligiöser Dialog
- Verkündigung
- Evangelisierung

### Abstract

The article makes a new conceptual proposal. Many of the objections raised against interreligious dialogue are based on misunderstandings. Religious dialogue is then confused, for example, with ecumenism («we want to agree on matters of faith»), religious-theological pluralism («different religions have the same meaning»), or irenicism («social peace by avoiding religious controversy»). Equally, the objections raised against Christian missionary work – apart from justified criticism of past mistakes – are mostly misguided by one of the standard misunderstandings. These are referred to here as the veritative, transitive, and isolative understandings of mission (possession of truth, conversion activism, victim seeking). The ministry of the church can only be conceived in a theologically meaningful way as comprehensive evangelization. The spirit of the Good News can shape people, but also social systems – and the church. How then do dialogue, mission and proclamation belong together? »Mission« names the *basis* of evangelization, »dialogue« its *style*, and »proclamation« its – indispensable – *narrative*.

### Keywords

- Concept of mission
- Interreligious dialogue
- Proclamation
- Evangelization

### Sumario

Este artículo propone una nueva terminología. Muchas de las objeciones planteadas contra el diálogo interreligioso se basan en malentendidos. El diálogo religioso se confunde entonces con el ecumenismo («queremos ponernos de acuerdo en cuestiones de fe»), el pluralismo religioso-teológico («las diferentes religiones tienen el mismo sentido») o el irenismo («la paz social evitando las controversias religiosas»). Incluso las objeciones que se plantean contra la misión cristiana – aparte de las críticas justificadas a los errores del pasado – se basan en su mayoría en uno de los malentendidos habituales. Aquí se habla de las misiones veritativa, transitiva e isolativa (posesión de la verdad, activismo de conversión, búsqueda del sacrificio). Teológicamente, el ministerio de la iglesia sólo puede entenderse como una evangelización integral. El espíritu de la Buena Nueva puede moldear a las personas, pero también a los órdenes sociales, y a la Iglesia. ¿Cómo se conjugan entonces el diálogo, la misión y el anuncio? »Misión« nombra la *razón* de la evangelización, »diálogo« su *estilo* y »anuncio« su – necesaria – *narrativa*.

### Palabras clave

- Concepto de misión
- Diálogo interreligioso
- Proclamación
- Evangelización

There are three key words designating the propagation of the Christian faith: mission, proclamation, and evangelisation. All three are part of the New Testament's vocabulary. The respective verbs used in (and for) the Gospel are »to send«: ἀποστέλλειν – »to herald«: κηρῦσσειν – and »to announce the good news«: εὐαγγελίζεσθαι. Even at that early stage these words may already have functioned almost as technical terms. That is, they designate, define and determine the spreading of the Gospel. The Kingdom of God should not be communicated in just any way. Rather, the testimony to the presence of the Risen Christ requires particular forms. However, the discourse of the Church in this field has more recently acquired a significant new concept.

In 1963, Roman Catholicism recognized a fourth key word orienting Christian relations with others, namely »dialogue.« From this point on, »dialogue« indicated a commitment to a particular activity: interreligious encounters.<sup>1</sup> However, »dialogue« was from the first technical usage of the word onwards understood as something more than a particular Church activity. It was meant to designate, define and determine a »form of relationship,«<sup>2</sup> an atmosphere: »the climate of dialogue is friendship, indeed service.«<sup>3</sup> That, however, was bound to raise objections, indeed, theological doubts. If Christians have already discovered Christ, »in whom are hidden all the treasures of wisdom and knowledge,«<sup>4</sup> why should they need to listen to the voices and hearts<sup>5</sup> of others? Why would someone who takes seriously Jesus' command to make all nations his disciples<sup>6</sup> sacrifice time and credibility by engaging in dialogue with non-Christians? To a large extent, such doubts are based on misunderstandings. We have to identify and discuss them.

First, however, the contrary objection should also be mentioned, namely: how can a loving disciple of Christ set out to convert others, while the master seems to have taught humility and harmony. Wasn't it Jesus who said that »Whoever is not against us is for us«?<sup>7</sup> Is missionary activity then not really running against Christ's attitude?

Again, such objections might simply be founded in a misconception. The mission of the Church is possibly something other than what is being criticized. So, after our discussion on dialogue, the three grossest misunderstandings of mission must also be named and clarified. Finally, we must ask how evangelization, dialogue, the Church's mission and Gospel proclamation go together.<sup>8</sup>

1 Nostra aetate n°2 – I am profoundly grateful to David Marshall and Christian W. Troll for their helpful comments on previous versions of this article.

2 *Ecclesiam suam* n° 79. NB: I am normally not following the wording of the Encyclical's official English translation, which is sometimes distorting; but I am following its paragraph numbering, which is slightly different from other versions [http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html), 173, 2021.

3 *Ecclesiam suam* n° 87.

4 *Colossians* 2:3.

5 *Ecclesiam suam* n° 87.

6 *Matthew* 28:19.

7 *Mark* 9:40.

8 The present author has published several previous reflections on similar themes. They can be found on [www.felixkoerner.de](http://www.felixkoerner.de): Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 535-546; Das Dialogverständnis der katholischen Kirche. Eine theologische Grundlegung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017) 78-93; Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten. Ein Vorschlag zur Religions-theologie, in: Guido VERGAUWEN / Andreas STEINGRUBER (ed.), *Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes*. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Ge-

burtstag, Münster 2018, 602-615; Missionsbefehl und interreligiöser Dialog: Wie geht das zusammen? Zur Klärung der grundlegendsten Missverständnisse, in: Michael SIEVERNICH / Klaus VELLGUTH (ed.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte – Religion – Mission – Mystik*. Festschrift für Mariano Delgado, Freiburg 2020, 397-410.

**1 Dialogue: three misunderstandings**  
**1.1 The aim of Christian-Muslim dialogue is not**  
**»ecumenism«: Islam is a different religion.**

Let us begin with an example. Some Christians see Qur'anic texts such as Sūrat al-Fātiḥa (Sura 1) to be »good for dialogue.« What they mean is: the verses sound like a Psalm. So it is similar to our holy texts. Consequently, we Christians and Muslims should agree in dogmatic questions. However, the point of interreligious dialogue is different.

To see that clearly, it is helpful to distinguish between interreligious dialogue and ecumenical dialogue. When ecumenism comes to dogma, its core intuition is that in spite of difference in form, all Christians fundamentally share faith in Christ. From the beginning, Christians professed Christ in various cultures and languages. The different contexts made for different expressions.<sup>9</sup> Consequently, diverse Christologies developed. Some Christological formulae sound contradictory to formulae from other contexts. One apparent contradiction is between the two dogmatic affirmations: »Christ is of one divine-human nature«; and »Christ has a divine nature and a human nature.« Such varying forms, however, were expressions of the same fundamental testimony; namely, that the all-decisive turn in history had happened in Jesus: through Christ's appearing and proclamation, his suffering and death, his resurrection and presence in the Church. Much of ecumenical dialogue starts from this and aims at finding expressions that do justice to both: the different forms and their common content. Such dialogue may proceed with the methodology of »differentiating consensus.«<sup>10</sup> It then tries to find expressions for the different »concerns« of the various Christian confessions and denominations, seeks common formulae in order to be able to witness to Christ together, and hopes to reach visible Church unity, beyond uniformity.<sup>11</sup>

There is an interesting similarity between this understanding of the purpose of intra-Christian ecumenism and the bearing of Islam towards religious pluralism. The Qur'an suggests that interreligious friction can be overcome by identifying the common ground of Judaism, Christianity, and Islam. In Abraham, all three should agree.<sup>12</sup> That, however, is not the Christian agenda in interreligious dialogue. At least official Catholic-Muslim dialogue does not aim at making of Christianity and Islam one religion. Why not? Christians profess that Christ is the definitive turning point

**9** For a seminal account, see Aloys (Alois) Grillmeier's research, continued by Theresia Hainthaler. Cfr. their multi volume work: *Christ in Christian tradition*.

**10** From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. *Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Leipzig and Paderborn 2013, n°123.

**11** Cf. Felix KÖRNER, Was interreligiöser und ökumenischer Dialog voneinander lernen können, in: George AUGUSTIN / Markus SCHULZE (ed.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben*. Festschrift für Kurt Kardinal Koch, Freiburg 2015, 895-906.

**12** Sura 3:64f.

of all history. That is the Church's core testimony. To profess Christ's salvific presence is the foremost task of the Christian religion. The more it is visibly one, the more convincing the witness. The Islamic creed is no such profession. Islam honours Christ, but not as the key to the kingdom of God. Christians should therefore not try to form one religion combining Christianity and Islam; but Christians should strive for the unity of all Christians: as one Christian body, their testimony to Christ would be more visible, plausible, and credible.

**1.2 Christian-Muslim dialogue need not start in declaring faith »equality.« Rather, interlocutors may argue about differences, believers should be tolerant, the state must refrain from deciding faith questions.**

Is it better for a society if citizens think that several religions are equally true, equally good, equally valid? First of all, a country's laws or government should not decide this question. State authorities should be neither exclusivist nor pluralistic in theological questions. It is simply not for the state to take decisions on which kind of religious stance is true or profitable. Faith communities may each claim that their own conviction is uniquely true. The state must grant to them just as much legal protection as to those who think otherwise. The state has to guarantee freedom, including freedom of religion. This calls for a difficult balancing of interests; but considerations concerning the truth of various religions should not be part of the state's decision making process.

Citizens may have all sorts of convictions, also on religious issues; but they need to bear with the fact that others have other convictions. That is precisely what tolerance means; and this is where tolerance is called for: citizens, as opposed to state institutions, may well have their faith stance and decide from that perspective. They must, however, be able to live together with others in social peace. Tolerance as an attitude is not something the state can enforce. Only where lack of tolerance leads to hate speech and calls for violence must the state act to protect public peace. Within that legal framework, however, the interlocutors of interreligious dialogue may argue from their religion's point of view. They may even say they reject the other's creed. Indeed, it is perfectly admissible for participants in dialogue to try to convince an interlocutor of their own point of view. If the encounter is meant to be a real dialogue, however, those who take part ought to try at least to understand the other's view.

**13** [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html) (17.2.2021). See also Felix KÖRNER, Humanität als Identität, Alterität und Authentizität. Zur Kriteriologie des Religionsdialogs bei Papst Franziskus, in: Margit ECKHOLT / Gregor ETZEL-MÜLLER / Habib EL MALLOUKI (ed.), »Kon-kurrenz«. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg 2020, 250-268.

**14** Dialogue and Mission (1984) n° 21: <https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-and-mission-1984> (21.7.2022).

**15** Compendium of the Social Doctrine of the Church n° 50: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html) (15.2.2021).

**16** Dignitatis humanae n° 2.

**17** Acts 4:12.

**18** Not by chance, this is the first theme discussed in: Christian W. TROLL, Muslims Ask, Christians Answer, translated by David Marshall, Hyde Park NY 2012.

**19** Cf. Ephesians 1:9f.

**1.3 The atmosphere of Muslim-Christian dialogue  
need not be »eirenic.« In the courage of otherness,  
all can find purification and enrichment, and strive together  
for social justice.**

The textual testimony of another religious tradition often challenges believers; all the more challenging may be the interlocutors' living testimonies, questions, arguments, even their misunderstandings, and also their attempts to convince others through a fascinating appeal. While an atmosphere of mutual listening and benevolent hearing makes for a real dialogue, there is no point in hiding differences. Pope Francis once identified a helpful dialogical attitude. He spoke of the *coraggio dell'alterità*, the courage to be different – and yet to walk together with the person who is different, hoping that they may find a common direction.<sup>13</sup> Ideally, they will be walking together towards social justice – and on the way, there will be much discussion of what is socially just. All the way, however, the differences that arise need not be seen as frustrating obstacles to a shared life but rather as »purification and enrichment« for all who are involved.<sup>14</sup>

Behind the aforementioned legal and theological claims is what the Catholic Social Doctrine calls the »distinction between religion and politics.«<sup>15</sup> In other words, the Christian faith holds at the same time »that the human person has the right to religious freedom«<sup>16</sup> and that »there is salvation in no one else« but in Christ.<sup>17</sup> This simultaneity of liberty and challenge hinges on the insight that saving faith is an inner consent, which cannot be reached through physical force.

It is time now to identify and discuss the three most common misunderstandings of what Christian mission is about.

**2 Mission: three misunderstandings**  
**2.1 Church's mission does not assume  
that »we possess the truth.« Rather, Christians hold that  
in Christ the final truth is already present,  
to be discovered step by step in history.**

When Muslims hear about Christianity, one of their first questions is often why the New Testament contains more than one gospel.<sup>18</sup> The view behind the question is that every prophet received one book of revelation from God. Just as Muḥammad received the Qur'an, so Jesus received the Gospel. So how can there be four gospels accepted by the Church as representing the message of Jesus?

It is not a book that the Christian faith regards as the revelation of God; the locus of revelation is rather: history. According to the Christian hope, all events will in the end turn out to be part of God's salvific project<sup>19</sup> (cf. Ephesians 1:9f.). It is already accessible in the history of Christ. The task of Scripture is to bear witness to revelation, which is fulfilled in Christ. That witness can be given in different ways in different life contexts with different questions and cultural patterns; therefore, the polyphony of the New Testament does not blur the revelation of God. Looking at history from different perspectives renders it more tangible, more vivid.

From the beginning, the Church had to hold together different ways of expressing the Christian faith. However, it did not synthesize them into one definition. It rather

handled the ever new differences through a constant balancing of three authorities. They stand in salutary tension with each other: Scripture, ministry and the believers' intuition.<sup>20</sup> The challenge which the three voices pose to each other has always been at work in the Church: the interaction of Bible, bishop, and belief. It was thus clear from the outset that truth was not something that a particular Christian or a single group could possess.<sup>21</sup>

Christians were from early on aware that they were spreading the uniquely live-giving truth; but that the truth was in the living Christ, not in one particular concept.<sup>22</sup> The gospel of Mark shows us how hesitant Jesus himself was against quickly uttered professions about him.<sup>23</sup> Just to define Jesus as Son of God or Messiah is not enough. Rather, you need to be ready to let history show you what those professions really mean. The truth of Jesus can be expressed in words; but if one wants to refer to the living Christ, no static conceptualization can capture him. If you want to express Jesus verbally, then you need formulae which are open to new discovery in the course of history. Just to say, Jesus is Christ, Messiah, may sound as if you say he is God's anointed king and that therefore he will transform the world through power and victory; but no, Jesus' way of being king is »Christ crucified«<sup>24</sup> – governing through the power of weakness.

We have already mentioned how the New Testament suggests that our profession of Christ has about it a quality of open-endedness, of not yet being fully unfolded: in him »are hidden all the treasures of wisdom and knowledge.«<sup>25</sup> These treasures are present in Jesus. All puzzles and tensions will find their solution in the ultimate healing and making new of all things through Jesus; but so far, much of this still-to-be-realized reconciliation of all things is still »hidden.« Even what so far seems to make no sense will in the course of history prove to be a step on the way to that ultimate universal reconciliation in the Kingdom of God. So far, we say this in hope: joyfully anticipating that end. We are, however, neither able to predict all the details of what is to come nor to convince everybody of the truth of this vision of history.

If we see this, we can also see why the Church can at the same time hold that Christ is the fullness of God,<sup>26</sup> and that encounter with others can bring enrichment to Christians. We do not possess the truth in the sense that we know everything; we only see that Christ's Passover makes accessible both the fulfillment of all longing and the meaning of all failure.

**20** That intuition is classically called *regula fidei*; cf. the modern concept of *sensus fidei fidelium*. On the three authorities (Bible, bishop, belief) cf. Henry CHADWICK, *The Early Church*, London 1993, 53.

**21** Also Benedict XVI underlined that it is not we who possess truth but the other way round: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121114.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121114.html) (17.2.2021).

**22** Indeed, the Jesus of the Fourth Gospel can say, »I am the way, and the truth, and the life« (John 14:6a).

**23** Mark 3:11; 8:29.

**24** 1 Corinthians 1:23.

**25** Colossians 2:3.

**26** Colossians 1:19.

**2.2 Christian mission does not claim that »the missionary converts non-Christians to be Christians« but rather that it is the Spirit of God who brings about conversion; the missionary is only a witness, and also Christians are in need of conversion to a life more in tune with Christ.**

One might call this misunderstanding »transitive« mission.<sup>27</sup> Missionaries may claim: »I converted dozens of non-believers.« Paul incidentally may use such language saying that it is he himself who »wins,« even »saves« people.<sup>28</sup> Either this is loose language; or indeed those missionaries might not be speaking about their fruitful work but showing us that their own hearts are not fully converted yet. In theology, we can speak normatively. We can also point to the fact that some words suggest a false view. To say that people convert people suggests something wrong. Why? Augustine said that you can only believe if you want it.<sup>29</sup> He was not claiming that faith is an arbitrary choice. He was rather reflecting the dynamic of conviction. One may be forced by external pressures to perform external acts; but interior assent requires insight. That can only be brought about by an act of understanding. The only power involved here is the gentle force of truth,<sup>30</sup> not violence.

Still, human beings have a role to play in people discovering Christ, accepting the Gospel and coming to the Church. But their role is better not described as converters. They are, rather, witnesses. They offer an aspect of truth which is not created by them (»deposition« of testimony). Those others are in turn, if they understand it, unconstrained when accepting it. The same holds true of the Church as a whole. Its life should be attractive<sup>31</sup> to others, its communities should be palpably welcoming to others; but discretion is necessary: even the slightest psychological pressure to join would be abusive. On the other hand, believers will normally not describe their faith as their own achievement; and rightly so. They will often say that it was not only rational understanding but a moved heart that brought them to believe. Therefore, it is fair to say that conversion is neither achieved by the missionary nor by the church, let alone by the new believer themselves, but by the Holy Spirit.<sup>32</sup>

This is one aspect of the »transitive« misunderstanding of mission: conversion is not achieved by people. There is also a second aspect to this misunderstanding. It is not only others that are in need of conversion. The missionaries, the witnesses themselves are in need of conversion – the Church, too, must be converted. Christians need conversion themselves.

**27** KÖRNER, Missionsbefehl und interreligiöser Dialog (footnote 8).

**28** 1 Corinthians 9:22.

**29** AUGUSTINE, in Ev Io 26.2: »Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens.«

**30** Cf. Dignitatis humanae n° 1: »suaviter simul ac fortiter – at once quietly and with power.«

**31** »It is not by proselytizing that the Church grows, but by attraction.« Evangelii gaudium n° 14, quoting Benedict XVI.

**32** Paul says already in his first letter that he has to »preach God's Gospel« (1 Thessalonians 2:9), and to »exhort and encourage« the believers; but that the one who invites (»calls«) new members is God: »we exhorted each one of you and encouraged you and charged you to walk in a manner worthy of God, who calls you into his own kingdom and glory« (2:12).

They need to come to a more honest, profound – and in that sense, radical – evangelical life. That is why a spiritual master like Ignatius of Loyola suggests to the – already Christian – person doing the Spiritual Exercises to pray for the so-called magis: that is, to pray for deeper knowledge, fuller love and a more genuine following of Christ.<sup>33</sup> Now, a real encounter between a Christian and a non-Christian can be an honest search for truth and can therefore also become a *magis* moment. The other's questions and answers, the other's dedication and humility, the other's life and words will then surely have an effect also on the Christian witness. The Christian might even say: »It was not until that encounter that I understood Christ; that other person helped me become a better Christian.«

**2.3 Christian mission must not work through  
»isolating faith« but rather serve a comprehensive healing:  
of personal relations, cultural development,  
and global reconciliation.**

Unfortunately, many people feel lonely. One may think of the growing number of elderly persons in urban surroundings, but also of ambitious youngsters. They may have difficult relations within their own family, lack friends and sense rejection by their environment. One way out for them may be to look for a new community. There are missionary movements in both Islam and Christianity who particularly address – or, attract – such loners. We are focussing on Christian communities here. They may be shaped by a kind of dualist Christianity. Their view of Islam may be markedly negative. A conversion process may then be this: the convert already dislikes Islam and is now induced to despise it. Unreconciled family relations turn into mutual hatred. What typically follows is a mental and material dependence on the new faith community as ersatz family.

What might conversion that grows more organically out of the Gospel look like? We have to acknowledge that one cannot be reconciled to all people and that not every culture leaves the social space which allows psychologically balanced and socially harmonious conversions to unfold easily; but a genuine Christian conversion also has reconciling effects on relationships. It may be an indication of real growth in faith if the convert is able to handle family tensions and other relational challenges maturely, calmly, constructively, without judgmental perfectionism. On the other hand, also the welcoming Church needs to take up the challenging and enriching impulses it receives from the newcomer.

Now, what may be observed in personal relations may also hold true of cultures. Christianity should not be identified with one particular culture. When a group of people enters the Church, they need not at the same time be inducted into »Western« civilization.

<sup>33</sup> Spiritual Exercises n°104.

<sup>34</sup> Evangelii nuntiandi n°20.

<sup>35</sup> Apostolicam actuositatem n°2.

<sup>36</sup> Evangelii gaudium n°176.

<sup>37</sup> That is the point of Muḥammad ibn Tufayl's (d. 1185) story of the fictitious figure Ḥayy ibn Yaqzān; cf. e. g. The History of Hayy Ibn Yaqzan, translated by Simon Ockley, with an introduction by A. S. Fulton, London 1929.

<sup>38</sup> Acts 10:34-44.

For too long, Christian mission has collaborated with colonialism, with many regrettable results. Now we can see: all elements of people's life styles which are not outright contrary to the Gospel should live on. In light of the Gospel, cultural heritage, traditions, even myths need not come to their end but to their fulfillment. The Gospel is not identical with one cultural model or one legal system; it is not dependent on one particular philosophy and does not automatically lead to one type of social order. The Gospel is meant to inspire and in some sense transform cultures,<sup>34</sup> but it is not meant to create one uniform civilization. Where the Church has been aware of the value of cultural variety it was enriched rather than weakened.

A related point is that there is something wrong with Christian mission if it generates »isolating faith.« Christian mission is integrative in the sense of not isolating individual people, and in the sense of not reducing the effect of the spreading of the Gospel only to interior aspects of life. The Gospel is meant also to inspire and improve the structures of society, economy, and politics.<sup>35</sup>

What is at play here is an integral understanding of the propagation of the Gospel. In Roman Catholic wording, this non-isolating mission is often called »evangelization«: »To evangelize is to make the kingdom of God present in our world.«<sup>36</sup>

We were able to clarify the three gravest misunderstandings of »dialogue« and »mission« in light of the dynamics of evangelization. Now we can ask: what is, for Christian theology, the relation between mission, dialogue, and proclamation? It is not that sometimes Christians should preach the Gospel, and at other times they should listen to others. That would be schizophrenic. Rather, the Church always and in all it does lives to evangelize, in the comprehensive sense of making the kingdom present in our world, in the hearts of Christians and others, and even in social order.

There are three dynamics which we can specify more precisely as shaping evangelisation. First, there is »mission.« It is not a separate activity. Mission is, rather, the *reason why* the Church evangelizes: because it was commissioned, equipped with authority and sent (»missioned«) by Christ.

The second shaping dynamic of evangelisation is »dialogue.« Again, it is no separate activity. Rather, it is the *style* in which all evangelisation is to happen: ready to learn from others, open to new discoveries, in humble communication.

The third dynamic, »proclamation,« is specifically Christian. That is especially clear in Muslim-Christian encounters. Muslims often say that if you reflect profoundly or observe the order of the world well, you will come to Islam.<sup>37</sup> By contrast, the Church is sent to communicate something that needs to be told. The power of a witnessing life, the attraction of the Church, the effectiveness of the sacrament and the spontaneous work of the Holy Spirit are all presupposed, but when Peter arrives at the house of Cornelius, what is needed is also evangelization by narration.<sup>38</sup> No human being can deduce from the structures of the world what the Church has to say: the Easter joy of the beginning of God's kingdom, based in the Good News that Christ is risen. It liberates people to a new capacity of love: to live in dignity and commitment to others. The Gospel cannot be discovered by simply thinking or looking. In order to be transformed by the paschal joy, people need to know it; and in order to know it, they need to be told. So, while mission is the *reason* for evangelization and dialogue is its *style*, evangelization also needs its *narration*; and that is called »proclamation.« ♦

---

# Nicht ohne die Anderen:

Anerkennung der Anderen und Einheit in Christus –  
zum Verhältnis von Mission und Dialog

von Tobias Specker SJ

## Zusammenfassung

Die Spannung zwischen Mission und Dialog ist trotz intensiver Arbeit am Missionsbegriff keinesfalls gelöst, sondern hat sich unter den Vorzeichen sowohl einer liberal-säkularen Öffentlichkeit als auch populistisch-nationalreligiöser Gegenbewegungen eher verschärft. Der Beitrag schlägt vor, das Verhältnis von Dialog und Mission konsequent vom Phänomen der Konversion her zu verstehen. An der Person des marokkanischen Konvertiten und christlichen Theologen Jean-Muhammad 'Abd al-Ġalil entwickelt er eine Kriteriologie für ein angemessenes Verständnis der Mission im interreligiösen Kontext. Es findet seinen Grund in der paradoxen Grundstruktur des christlichen Glaubens.

## Schlüsselbegriffe

- Konversion
- Dialog
- Islam
- Paradox

## Abstract

Despite intensive reflection on the concept of mission, the tension between mission and dialogue has by no means been resolved, but has instead intensified under the auspices of both a liberal-secular public and populist, national-religious counter-movements. The article proposes to understand the relationship between dialogue and mission consistently from the phenomenon of conversion. Reflecting on the person and insights of the Moroccan convert and Christian theologian Jean-Muhammad 'Abd al-Ġalil, the author develops a criteriology for an appropriate understanding of mission in the interreligious context. This understanding finds its ground in the basic paradoxical structure of the Christian faith.

## Keywords

- Conversion
- Dialogue
- Islam
- Paradox

## Sumario

A pesar del intenso trabajo sobre el concepto de misión, la tensión entre misión y diálogo no se ha resuelto en absoluto, sino que se ha intensificado bajo los auspicios tanto de un público liberal-secular como de los contramovimientos populistas-nacional-religiosos. El artículo propone comprender la relación entre el diálogo y la misión de forma coherente a partir del fenómeno de la conversión. Utilizando la persona del converso marroquí y teólogo cristiano Jean-Muhammad 'Abd al-Ġalil, desarrolla una criteriología para una adecuada comprensión de la misión en el contexto interreligioso. Encuentra su fundamento en la paradójica estructura básica de la fe cristiana.

## Palabras clave

- Conversión
  - Diálogo
  - Islam
  - Paradoja
-

## 1 Die Aktualität des Verhältnisses von Mission und Dialog

Es ist die Kunst des christlichen Glaubens, zwei unterschiedliche Dinge zugleich sagen zu können. Oder, um es in einem Bild zu sagen, die beiden Ufer des Flusses zu verbinden. So verwundert es nicht, dass der Vatikan sowohl eine Kongregation für die Evangelisierung der Völker als auch einen Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog unterhält. Vorausgesetzt, dass beide Dikasterien in einer guten Kommunikation miteinander stehen, entspricht die Struktur der römischen Kurie exakt ihrer eigenen Lehrverkündigung. Denn pointiert formulierte das Dokument *Dialog und Verkündigung* (DuV) des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog (PCID) von 1991: »Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags. Sie sind eng aufeinander hingebordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar: [...] Die beiden Vollzüge bleiben voneinander unterschieden, aber es kann, wie die Erfahrung zeigt, ein und dieselbe Ortskirche, ein und dieselbe Person an beiden in verschiedener Weise beteiligt sein.« (DuV 77) Und auch Papst Franziskus bestätigte dies 2013 in seiner Enzyklika *Evangelii gaudium*, wenn er schreibt: »Bei diesem Dialog, der stets freundlich und herzlich ist, darf niemals die wesentliche Bindung zwischen Dialog und Verkündigung vernachlässigt werden [...]. Die Evangelisierung und der interreligiöse Dialog sind weit davon entfernt, einander entgegengesetzt zu sein, vielmehr unterstützen und nähren sie einander.« (EG 251) Doch auch wenn die Einsicht grundlegend etabliert ist, dass die »Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art« (RM 56) des Dialogs nicht die »Pflicht und Entschlossenheit [mindert], ohne Zögern Jesus Christus zu verkünden« (RM 55), so bedeutet dies nicht, dass damit das Zueinander von Mission und Dialog hinreichend geklärt ist.

So kann man auf der einen Seite feststellen, dass es eine etablierte und intensive Reflexion über den Missionsbegriff mit klaren Differenzierungen gibt. Eine Publikation, die das Missionsverständnis im Kontext des christlich-islamischen Dialogs reflektiert, unterscheidet gleich acht Missionsmodelle, die von der »endzeitlichen Sendungsmission« über die »kenotische Mission« hin zur »politischen Diakonie« reichen.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite hat die intensive Reflexion und genaue Differenzierung in keiner Weise zu einer größeren Akzeptanz des Missionsbegriffs geführt. Vielmehr wird der Missionsbegriff aktuell aus mindestens drei ganz unterschiedlichen Perspektiven in Frage gestellt:

Erstens ist trotz der relativ uneingeschränkten Möglichkeit der Glaubensausübung im säkularen Kontext liberaler westlicher Gesellschaften eine hohe Skepsis gegenüber allen Tätigkeiten und Institutionen zu beobachten, die mit dem Themenfeld der Mission in Verbindung gebracht werden. Claudia Keller, Redakteurin des Berliner Tagesspiegels, bringt die gängige Wahrnehmung ins Wort, wenn sie schreibt: »Mission, die der anderen Seite etwas aufdrängen will und Menschen belästigt, hilft in dieser Situation [der Spannung zwischen religiös Musikalischen und Unmusikalischen, d.A.] nicht weiter.«<sup>2</sup> Etwas analytischer formuliert: Die Skepsis richtet sich zum einen gegen den öffentlichen Ausdruck von Religion und ihre Beanspruchung des öffentlichen Raumes, die der Tendenz zur

<sup>1</sup> Vgl. Christine LIENEMANN-PERRIN, Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens, in: Hansjörg SCHMID / Ayşe BAŞOL-GÜRDAN u. a. (Hg.), Zeugnis,

Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 64-81, 65-78.

<sup>2</sup> Claudia KELLER, Mission in der Glaubensrepublik Deutschland, in: Gregor BUSS / Markus LUBER (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierung weltweit, Regensburg 2013, 117-122, 119.

Privatisierung von Religion entgegenläuft.<sup>3</sup> Zum anderen steht »Mission« exemplarisch für offensiv vorgetragene und exklusiv verstandene religiöse Wahrheitsansprüche, die als Bedrohung des individuellen wie gesellschaftlichen Friedens wahrgenommen werden.<sup>4</sup> Ein prägnantes Beispiel bietet der Begründer der interkulturellen Philosophie, Martin Wimmer, der seine Unterscheidung von interreligiöser und interkultureller Kommunikation damit begründet, dass religiöse Menschen gar nicht zu einer lösungsoffenen Kommunikation in der Lage seien. Als Beleg gilt eben die Mission: »Mission« stellt eben das Gegenteil eines Polylogs dar: Missionare lassen sich nicht auf eine offene Auseinandersetzung um das bessere Argument ein, sondern versuchen, ihre Überzeugung durchzusetzen und möglichst vielen Menschen nahezubringen«, so fasst Gmainer-Pranzl Wimmers Position zusammen.<sup>5</sup> Die Skepsis gegenüber missionarischen Tätigkeiten ist also in eine ambivalente Haltung westlich-europäischer Gesellschaften gegenüber der Religion eingebettet: Der Betonung von Offenheit und religiöser Toleranz auf der einen Seite steht die Ablehnung konkreter religiöser Ausdrucksformen und bestimmter Religionen gegenüber, die mit Exklusivität, sichtbarer religiöser Praxis und Bedrohung des gesellschaftlichen Friedens in Verbindung gebracht werden.<sup>6</sup> »Mission« ist ein Kristallisationspunkt dieser Ambivalenz.

Zweitens: Doch auch die aktuellen rechtspopulistischen Bewegungen, in denen dem liberal-säkularisierten Selbstverständnis abgrenzende und homogenisierte Identitätskonstruktionen entgegengestellt werden, stehen dem Missionsbegriff ablehnend gegenüber. Schaut man auf populistische und nationalreligiöse Bewegungen, so vernetzen sich diese zwar mit religiösen Milieus, die mit einem offensiven Wahrheits- und Exklusivitätsanspruch auftreten, und fördern kollektive Formen der Religionsausübung.<sup>7</sup> Allerdings geschieht diese Protektion unter dem Vorzeichen einer als autochthon postulierten Religion, sei sie islamisch in der Türkei, christlich-orthodox in Russland, christlich-katholisch in Ungarn oder hinduistisch in der Hindutva-Bewegung.<sup>8</sup> Die Verbindung von homogener nationaler Identität mit Religion sieht missionarische Tätigkeiten nur dann als unproblematisch an, sofern als sie der Verdrängung und Marginalisierung der (vermeintlich) nicht-autochthonen Religionen gilt. Keinesfalls wird jedoch Mission als solche positiv gewertet. Denn zum einen stellt die missionarische Tätigkeit die feste Verbindung aus kultureller und religiöser Identität in Frage und gründet sich in einem entscheidungsorientierten und dynamischen Glaubensverständnis. Und zum anderen impliziert die missionarische Tätigkeit einen universalistischen Anspruch, der dem kulturalistischen Religionsverständnis tendenziell zuwiderläuft.<sup>9</sup> Dementsprechend kann die intellektuelle Neue Rechte auf-

**3** So diagnostiziert bereits der Religionsmonitor von 2013 für das westliche Europa eine nur wenig ausgeprägte Bereitschaft zur Mission, die er als Bereitschaft versteht, »andere von der eigenen Religion überzeugen zu wollen«. Vgl. Gert PICKEL, Verstehen, was Religionen verbindet. (Religionsmonitor 2013. Hg. durch die Bertelsmann-Stiftung). <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-verstehen-was-verbindet-religioesit-aet-und-zusammenhalt-in-deutschland> (22.2.2022), 35. Zugleich bringt er dies mit dem Befund zusammen: »Darüber hinaus ist man sogar häufig der Meinung, Religion sei etwas Privates und dementsprechend solle

man im öffentlichen Leben eigentlich eher nicht darüber reden. Man könnte dies als »säkulare Schweigespirale« [...] bezeichnen, die die Wirkung eines säkularen Umfeldes nur verstärkt und Religion noch stärker als etwas Privates erscheinen lässt.«, ebd., 36. Diesen Trend bestätigt der Religionsmonitor von 2019. Vgl. BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Religionsmonitor 2019 kompakt. Fokus Religionsfreiheit. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-kompakt-mai-2019/>, 3-4. **4** Vgl. Gert PICKEL, Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die Politik auswirkt (Religionsmonitor 2019.

Hg. durch die Bertelsmann-Stiftung), Gütersloh 2019. [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BST/Publikationen/GrauePublikationen/Religionsmonitor\\_Vielfalt\\_und\\_Demokratie\\_7\\_2019.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BST/Publikationen/GrauePublikationen/Religionsmonitor_Vielfalt_und_Demokratie_7_2019.pdf) [22.2.2022], 56 und 60-62.

**5** Franz GMAINER-PRANZL, Mission als Polylog? Anstöße aus der Perspektive interkulturellen Philosophie-rens, in: ZMR 99 (2015) 130-133, 131.

**6** Vgl. das vierte Kapitel »Religiöse Pluralität – eine Bedrohung?« in der Langfassung des Religionsmonitors 2019: PICKEL, Vielfalt und Demokratie (Anm. 4), 71-95.

grund ihres Abschieds vom Universalismus durchaus kulturell und religiös pluralistisch auftreten – allerdings nur in der Akzeptanz der jeweils anderen Religionen auf ihrem als angestammt deklarierten Territorium.<sup>10</sup>

Drittens stößt der Missionsbegriff im Kontext der Begegnung zwischen den Religionen auf alles andere als auf tieferes Verständnis oder gar Akzeptanz. Ein scharfes und polemisches Beispiel, das die identitäre Entwicklung der türkischen Religionspolitik schon 2006 andeutet, ist das in den *Diyanet Vakfı Yayları*, den Publikationen der türkischen Religionsbehörde, erschienene Buch *Misyonerlik* von Şinasi Gündüz, Professor für Religionswissenschaften an der renommierten theologischen Fakultät der Istanbul Üniversitesi. Gündüz diskreditiert den interreligiösen Dialog ganz klar als versteckten Proselytismus<sup>11</sup> und setzt Mission mit einer fortgesetzten imperialen Herrschaftsstrategie des Christentums in eins.<sup>12</sup> Die Differenzierungen und Fortentwicklungen im christlichen Missionsverständnis, die Gündüz studiert hat und durchaus darlegt,<sup>13</sup> tun diesem Urteil keinen Abbruch, sondern werden als äußere Imagepflege und als strategische Neuerungen, um das Ziel des Proselytismus besser zu erreichen, gedeutet.<sup>14</sup>

Aber auch bei wohlmeinenderen Autoren und Autorinnen erntet der Missionsbegriff im Kontext der interreligiösen Begegnung deutliche Kritik. Und diese Kritik beschränkt sich keineswegs auf diejenigen Missionsbegriffe, die ein exklusivistisches Religionsverständnis voraussetzen.<sup>15</sup> So äußert Hamideh Mohageghi zum Beispiel auch gegen einen sozial-diakonischen Missionsbegriff deutliche Vorbehalte: »Die christlichen Missionare haben bekanntlich unzählige karitative Leistungen erbracht und sind auch heute entsprechend aktiv. [...] Die aggressive Form [der Mission, d.A.], die auch zur Zwangstaufe und zur bezeugenden und öffentlichen Abwendung vom eigenen Glauben geführt hat, hinterlässt den Eindruck, dass in der karitativen Arbeit nicht der Mensch mit seinen Leiden und Nöten im Vordergrund steht, sondern seine Glaubenszugehörigkeit.«<sup>16</sup> Ebenfalls sieht Mohageghi auch den Begriff des »Zeugnisses« kritisch, mit dem die individuelle Dimension der missionarischen Verkündigung herausgestellt werden soll. Mohageghi fragt, ob der Satz von Lienemann-Perrin »Sie [die Christen, d.A.] sehen ihre Aufgabe darin, Licht der Welt, Stadt auf dem Berge, Salz der Erde zu sein. Damit meinen sie, dass das Lebenszeugnis von Wenigen ausreicht, um in einer Gesellschaft als Ganzer zu wirken und Veränderungen hervorbringen zu können« nicht doch den Anspruch enthalte, »besser« zu sein als alle anderen? Eine Selbstverherrlichung, die nur dahin führen kann, alle anderen auf einer niedrigeren Stufe zu sehen?«<sup>17</sup> Keinesfalls steht Mohageghi damit in einer Linie mit der polemischen

**7** Vgl. z. B. Jan-Werner MÜLLER, Religion und Populismus. Zweierlei Instrumentalisierung, in: Ilona NORD/Thomas SCHLAG (Hg.), Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik, Leipzig 2021, 31-44, 34-36 und 40-44.

**8** Vgl. beispielhaft Zóltan ÁDÁM/András BOZÓKI, Radical Right-wing populism and Nationalized Religion in Hungary, in: Eva HARASTA/Simone SINN (Hg.), Resisting Exclusion. Global Theological Responses to Populism, Leipzig 2019, 91-108, 99-107 und Henning WROGEMANN, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012, 108-113.

**9** Zum Spannungsverhältnis von nationaler und religiöser Identität vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS/Judith KÖNEMANN (Hg.), Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt, Münster 2019.

**10** S. die Definition von Ethno-pluralismus unter: <https://www.politische-bildung-brandenburg.de/lexikon/ethnopluralismus> (22.2.2022).

**11** Vgl. Şinasi GÜNDÜZ, *Misyonerlik*, Istanbul 2006, 107-108.

**12** Vgl. ebd., 123-125.

**13** Vgl. ebd., 85-87.

**14** Vgl. ebd., 87 und 89.

**15** Lienemann Perrin erfasst diese Begriffe in den zwei Formen der »Endzeitlichen Sendungsmission« und der »Expansionsmission«. Vgl. LIENEMANN-PERRIN, *Reichenschaft* (Anm. 1), 65-68.

**16** Hamideh MOHAGHEGHI, »Und so richte dein Gesicht standhaft zu dem Glauben hin.« (Sure 10,106) – Gemeinsam für Mission als »Reichenschaft vom Glauben«. Eine Erwidern auf Christine Lienemann-Perrin, in: SCHMID/BAŞOL-GÜRDAN u. a. (Hg.), *Zeugnis* (Anm. 1) 82-87, 85.

**17** Ebd., 86.

Missionskritik von Gündüz. Ihre kritischen Anmerkungen zeigen aber sehr deutlich, dass die Differenzierungen im Missionsbegriff keinesfalls alle Problematik im interreligiösen Kontext beseitigt hätten. Dementsprechend sind auch innerkirchlich die dialogorientierten Milieus und die Milieus, in denen missionarische Aktivitäten gefördert werden, bis in die Gegenwart kaum miteinander verbunden.

Die knapp skizzierten gegenwärtigen Kontexte verbindet, dass sie mit sehr verschiedenen Zielrichtungen den Missionsbegriff im Zusammenhang mit religiöser Pluralität problematisieren. Insofern erweist sich eine Reflexion über das Zueinander von Mission und Dialog als aktuelle Herausforderung.

## 2 Ein theologisches Paradox als Fundament

Bereits die berühmte Passage aus *Nostra aetate* weist auf eine grundlegende Spannung hin: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.« (NA 2). Die Passage formuliert einerseits die Hoffnung, dass alle Menschen die Fülle des religiösen Lebens in Christus finden. Andererseits nimmt sie die anderen Religionen ernst und billigt ihnen eine Dimension der Wahrheitserkenntnis zu. Wichtig ist, dass *Nostra aetate* hier weder eine distanziert-religionswissenschaftliche Analyse formuliert noch, selbst nicht involviert, den anderen Religionen eine Relevanz allein für die nichtchristlichen Menschen zuschreibt. Wenn die anderen Religionen mit »aufrichtige[m] Ernst« (NA 2) und »Hochachtung« (NA 3) betrachtet werden, betreffen sie auch den christlichen Glauben. Zwar bleibt in *Nostra aetate* offen, ob die Religionen auch eine erkenntnistheoretische Relevanz für den christlichen Glauben haben, ob also der christliche Glaube in den anderen Religionen etwas erfährt, das er nicht aus sich selbst erfassen kann oder ob allein die Andersgläubigen in den anderen Religionen Spuren der christlichen Wahrheit erkennen. Zumindest aber vertieft der christliche Glaube in der Begegnung mit den anderen Religionen den existenziellen Ernst und die Hochachtung, die seinen eigenen Glauben zuinnerst ausmachen.

Diese Spannung zwischen erfüllender Aufhebung und konstitutiver Relevanz der anderen Religionen wird nun durch die nachkonziliare religionstheologische Entwicklung weiter zugespitzt: Viel deutlicher wird in die Hochachtung, die das Konzil den

18 Vgl. auch *Fratelli tutti* 218. Umgekehrt ist die Leugnung von Andersheit Ausdruck falscher Ideologien und auch der Ideologisierung des Glaubens. So in *Fratelli tutti* 13.27.45.86.

19 <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-franziskus-abu-dhabi-interreligiose-s-treffen-volltext.html> (22.2.2022).

20 Vgl. in Bezug auf die Kulturen *Fratelli tutti* 146-150 und in Bezug auf die Religionen FT 282.

21 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html) (22.2.2022).

22 Dies betont auch Stéphane DELAVELLE, *Franciscain au Maroc. Huit siècles de rencontres*, Marseille 2019, 141-144.

23 Doch wo ein echtes Paradox ist, ist der christliche Glaube nicht weit. So formuliert De Lubac in Bezug auf den Begriff des Übernatürlichen, er sei ein paradoxer Begriff »wie alle Begriffe, die unser wirkliches Sein vor Gott betreffen«. Henri DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade II. Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971, 10.

Anhängern der anderen Religionen erweist, nun auch die Religion des Anderen einbezogen. Klar formulieren *Redemptoris missio* (RM 28f.56) und aktuell noch einmal *Evangelii gaudium* (EG 254), dass der Geist nicht nur im einzelnen Menschen, sondern auch in den anderen Religionen wirkt. Insofern ist für den christlichen Glauben nicht nur auf einer anthropologischen Ebene der andersgläubige Mensch, sondern auf einer religions-theologischen Ebene auch die andere Religion von Bedeutung. Und diese Relevanz liegt nun ganz eindeutig auch auf der theologisch-erkenntnistheoretischen Ebene. »Die anderen Religionen«, so Johannes Paul II., »stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.« (RM 56).

Bleibt bei Johannes Paul II. noch offen, ob die Entdeckung des Wirkens des Geistes allein im Blick auf die Gemeinsamkeiten oder auch im Blick auf die Unterschiede und Eigenheiten der Religionen geschehen kann, so betont Franziskus ganz klar die Alterität des Anderen: »So lernen wir auch, die anderen in ihrem Anderssein, Andersdenken und in ihrer anderen Art, sich auszudrücken, anzunehmen« (EG 250).<sup>18</sup> Dies gilt nicht nur auf einer anthropologisch-individuellen Ebene, sondern ganz eindeutig auch im Dialog der Religionen: »Der Mut zur Andersheit ist die Seele des Dialogs«.<sup>19</sup> Die Andersheit der anderen Religion kann also dem christlichen Glauben neue Einsichten vermitteln.<sup>20</sup> Dementsprechend formuliert der viel diskutierte Spitzensatz des Dokumentes über die Geschwisterlichkeit von Abu Dhabi: »Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.«<sup>21</sup> Zugleich sieht aber auch Papst Franziskus das Wirken des Geistes ganz klar an Christus gebunden, in dem alle Anerkennung des Anderen seine Kriteriologie findet (vgl. EG 233.259). Damit ist die Spannung zugespitzt: Einerseits wünschen sich christlich Glaubende für die Anderen eine tiefe Begegnung und Erkenntnis Jesu Christi, die ihre ganze Existenz beansprucht. Andererseits ist die Andersheit der Andersgläubigen zur tieferen Erkenntnis des christlichen Glaubens, ja, des göttlichen Willens für seine Schöpfung und Geschöpfe, unabdingbar wichtig.<sup>22</sup> Es wäre in diesem Sinne geradezu problematisch, wenn sich die Andersheit der anderen Religion auflöste in die Gleichheit des Bekenntnisses. Kein Pol kann also einfachhin in den anderen aufgelöst werden. Es bleibt ein paradoxes Zueinander von Anerkennung der Alterität und Hoffnung auf Vollendung in Christus.<sup>23</sup>

Mit diesem paradoxen Zueinander von Anerkennung des Anderen als Anderen und der Hoffnung auf Einheit ist nun der theologische Grund der Spannung zwischen Dialog und Mission erreicht: Die missionarischen Aktivitäten gründen in der Hoffnung auf die Einheit im Bekenntnis zu Christus. Im Dialog hingegen vertiefen sich die Kenntnis und der Respekt vor der Andersheit der anderen Religionen. Will der christliche Glaube sein Paradox nicht verfehlen, so ist die Spannung von Mission und Dialog nicht auflösbar. Es wäre vielmehr ein Alarmsignal, wenn die Spannung nicht erlebbar wäre, denn dies hieße, dass einer der beiden Pole marginalisiert ist. Dementsprechend gilt: Wenn die Spannung gewahrt wird, ist das ernsthafte dialogische Engagement kein Ausdruck eines halbherzigen Bekenntnisses zu Christus. Umgekehrt impliziert die Mission kein halbherziges oder gar taktisches Verständnis des Dialogs und ist kein Ausdruck mangelnder Wertschätzung der Andersgläubigen. Diese theologisch begründete spannungsvolle Einheit kann man nun in einem weiteren Schritt durch den Blick auf einen exemplarischen Glaubensweg vertiefen.

### 3 Eine überraschende Ähnlichkeit: Konversion und Dialog

Die Verschränkung der entschiedenen Bekehrung zu Christus mit dem intensiven Engagement für den christlich-islamischen Dialog bezeugt kaum jemand so gut wie der Franziskaner Jean-Muhammad 'Abd al-Ġalil (1904-1979): Der Sohn einer tiefgläubigen marokkanischen Familie von Gelehrten (und Politikern der Unabhängigkeitsbewegung), der seine klassische islamische Bildung an der Madrasa der berühmten Qarawiyyin-Universität empfing, wurde 1924 der erste muslimische Student des Institut Catholique (ICP) in Paris und ließ sich 1928 in der Kapelle der Franziskaner in Fontenay-sous-Bois taufen.<sup>24</sup> Doch zugleich bat der spätere Dozent für arabische Literatur und Geschichte der Religionen am ICP Papst Pius XI. bei einer Privataudienz darum, den Namen Muḥammad beibehalten zu dürfen, weil er von ihm und dem Koran gelernt habe, Gott zu lieben und Jesus und Maria zu respektieren.<sup>25</sup> Ohne die Entschiedenheit seines Bekenntnisses zu Christus zu relativieren, spricht Maurice Borrmans deswegen von einer »doppelten Treue«.<sup>26</sup> Diese schöne Formulierung verdichtet die eigene Aussage 'Abd al-Ġalils: »Ich weiß nicht, warum ich nun, da ich Christ geworden bin, die religiösen Werte aufgeben soll, die ich in meiner Familie und von meinen religiösen Lehrern empfangen habe.«<sup>27</sup> 'Abd al-Ġalil betont dementsprechend die Kontinuität zwischen den Religionen auf seinem Glaubensweg: So hebt er hervor, dass ihm die islamische Theologie ein tiefes Gespür für die Transzendenz Gottes vermittelt<sup>28</sup> und der islamische Glaube bereits das Bewusstsein für die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen grundgelegt hat.<sup>29</sup> Konsequenterweise behält 'Abd al-Ġalil auch bestimmte muslimische Frömmigkeitsformen bei,<sup>30</sup> und das Bild seiner Priesterweihe verbindet die Abbildung von Brot und Fisch mit einem Zitat aus der fünften Sure (5:114).<sup>31</sup> Man kann also zu Recht folgern, dass 'Abd al-Ġalils Glaubensweg in hervorragender Weise die paradoxe Verschränkung der Hoffnung auf die Einheit in Christus mit der Anerkennung des Anderen verkörpert. Er zeigt auf diese Weise, dass Konversion und Dialog kein Widerspruch sein müssen. Vielmehr weisen Konversion und Dialog erstaunliche Ähnlichkeiten auf, die ein systematischer Blick in 'Abd al-Ġalils autobiographisches Zeugnis *Témoignage d'un tard-venu à l'Église* von 1967 weiter entfalten kann:

Erstens verbinden sich bei 'Abd al-Ġalil die existenzielle Entschiedenheit im Glauben, das Geschehen der Konversion und sein Engagement im Dialog. So basiert seine Konversion zum Christentum nicht auf einer Auseinandersetzung mit einem oberflächlichen, rein kulturellen islamischen Glauben, sondern baut auf tiefen muslimischen Überzeugungen auf: 'Abd al-Ġalil bezeichnet seine Familie als »arm und ehrenhaft, zutiefst religiös, fromm und anspruchsvoll im Blick auf den Glauben und die Sitten (pauvre et honorable, profondément religieuse, pieuse et exigeante sur la foi et les meurs)«<sup>32</sup> und beschreibt sich selbst als »Gläubiger, strengen Muslim (Croyant, musulman rigide)«.<sup>33</sup> In der Konversion, die

24 Für eine genaue Schilderung des Prozesses vgl. DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 117-122.

25 Vgl. Jürgen NEITZERT OFM, Jean-Mohammed Ben Abd-el Jalil OFM. Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs, Mönchengladbach 2009, 36.

26 DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 120 und NEITZERT, Wegbereiter (Anm. 25), 84.

27 Ebd., 35 Fn. 51.

28 Vgl. Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, Témoin du Coran et de l'Évangile. De la rupture à la rencontre. Ed. Maurice BORRMANS, Paris 2004, 47 und 21.

29 Vgl. ebd., 25 und 40.

30 Vgl. ebd., 51-52.

31 Vgl. NEITZERT, Wegbereiter (Anm. 25), 37.

32 ABD-EL-JALIL, Témoin (Anm. 28), 18.

33 Ebd., 22.

34 Vgl. NEITZERT, Wegbereiter (Anm. 25), 39.

35 Vgl. DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 123-125.

36 Vgl. NEITZERT, Wegbereiter (Anm. 25), 41-42.

37 Denn »pour Jean-Mohammed Abd El-Jalil, il ne s'agit pas [bei dem Dialog und der Verkündigung, d. A.] de complémentarité *a priori* ou *a posteriori*, mais d'une conaturalité fondamentale.« DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 145.

38 So spricht Delavelle selbst vom »paradoxe de la vie du père Abd El-Jalil«. Ebd., 151.

‘Abd al-Ġalil mit großem Ernst angeht, treffen also zwei existenziell fordernde Formen des Glaubens in seiner Person aufeinander. Gleiches gilt für den Dialog, den er mit vollem Einsatz führt und durch die Beibehaltung des Namens Muḥammad in die Mitte seiner Identität stellt.

Zweitens hängen sowohl ein gelingender Dialog wie eine authentische Konversion von persönlichen Begegnungen und vor allem von der Glaubwürdigkeit und Integrität des Gegenübers ab. Ein beeindruckendes Zeugnis bietet ‘Abd al-Ġalils Beziehung zu dem berühmten katholischen Islamwissenschaftler Louis Massignon, seinem Begleiter auf dem eigenen Glaubensweg. Keinesfalls begleitet Massignon ihn nur bis zur Konversion und verliert danach das Interesse: Aus der Zeit von 1927 bis zu Massignons Tod 1962 sind 284 Briefe Massignons erhalten.<sup>34</sup>

Drittens wird in der Person ‘Abd al-Ġalils deutlich, dass sowohl die Konversion als auch das dialogische Engagement in einer Haltung der inneren Freiheit und in der Fähigkeit zum Perspektivwechsel gründet. ‘Abd al-Ġalils Annäherung an das Christentum beginnt mit einem intensiven dreijährigen Studium der christlichen Religionswissenschaft in Paris, also mit einer Einfühlung in die Perspektive des Anderen. Doch sobald dieser erste Perspektivwechsel in den Wunsch mündet, zum Christentum zu konvertieren, drängt sein Begleiter Louis Massignon darauf, dass sich ‘Abd al-Ġalil intensiv mit der islamischen systematischen Theologie und zusätzlich mit der französischen Tradition der Religionskritik auseinandersetzt. Er wird somit noch einmal gleich in doppelter Hinsicht zu weiteren Perspektivwechseln genötigt. Diese Fähigkeit zum Perspektivwechsel hat nun ‘Abd al-Ġalils Engagement im Dialog begleitet und ihn befähigt, den islamischen Glauben einführend für ein christliches Publikum verständlich zu machen: Neben vielen Vorträgen verfasste ‘Abd al-Ġalil 1964 unter dem Titel *L’islam à l’époque du Concile* für die Konzilsväter einen wichtigen Überblick über Charakteristika des islamischen Glaubens und neuere Entwicklungen in der islamischen Welt. Zudem war er bis 1973 Berater des Sekretariats für nichtchristliche Religionen, aus dem der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog hervorging.<sup>35</sup> Diese Fähigkeit zum Perspektivwechsel verbindet die Konversion und den Dialog, denn beide sehen die eigene Perspektive nicht als fraglos und selbstverständlich an, fühlen sich in die andere Perspektive ein und erwägen die Möglichkeit der existenziellen Relevanz dieser anderen Perspektive.

Der Perspektivwechsel geht viertens bis zum Dienst am Glauben des Anderen: So verhilft der junge muslimische ‘Abd al-Ġalil noch in Marokko dem Agnostiker und Förderer Hubert Lyautey, dem Generalresidenten Frankreichs in Marokko, zur Rückkehr zum katholischen Glauben. Umgekehrt verliert sein älterer Freund und Begleiter Louis Massignon in seinem gewaltlosen Einsatz für die Rechte der in Frankreich arbeitenden muslimischen Algerier ein Auge. Und auch der christliche Konvertit ‘Abd al-Ġalil behält sein Engagement für die Muslime bei, das für ihn die Form des Gebetes für den Anderen gewinnt: So gründet ‘Abd al-Ġalil das Gebetsapostolat der *Ligue du Vendredi*, deren Mitglieder in solidarischer Verbundenheit für die Menschen islamischen Glaubens beten. Sie ist ein Vorbild für Massignons *Badaliya*, die Bruderschaft, an der nicht nur der spätere Papst Paul VI. teilnimmt, sondern die auch wichtige Vordenker von *Nostra aetate* versammelt.<sup>36</sup>

Man kann also in hervorragender Weise an der Person ‘Abd al-Ġalils lernen, dass Konversion und Dialog keinen Widerspruch darstellen müssen, sondern sogar innerlich verwandt sind.<sup>37</sup> In exemplarischer Weise verkörpert Jean-Muḥammad ‘Abd al-Ġalil die paradoxe Verschränkung der Anerkennung des Anderen als Anderen mit der Hoffnung auf Einheit in Christus.<sup>38</sup> Insofern steht seine Biographie auch für die spannungsvolle Einheit von Mission und Dialog. Umgekehrt lehrt seine Biographie, die Spannung zwischen Mission und Dialog konkreter als Zueinander von Konversion und Dialog zu verstehen. Der oftmals theoretische Gegensatz zwischen Mission und Dialog gewinnt so die Form eines existenziellen Verhältnisses.

#### 4 Kriterien für das Verhältnis von Dialog und Mission

Steht 'Abd al-Ġalil für eine existenzielle Verortung des Verhältnisses von Mission und Dialog, so können aus seinem Glaubensweg heraus nun abschließend drei Kriterien für ein gutes Verhältnis von Dialog und Mission formuliert werden.

Erstens müssen sich sowohl das dialogische wie das missionarische Engagement entschieden gegen eine abwertende Darstellung der anderen Religionen wenden. Es gilt unbedingt der Einsicht zu folgen, dass der eigene Glaube durch die Abwertung des Anderen niemals überzeugender werden kann. So hat 'Abd al-Ġalil entschieden formuliert, dass die Worte »contre« oder »anti« aus seinem Wortschatz getilgt seien.<sup>39</sup> Dementsprechend ist er sogar seinem früheren Freund, dem Philosophen Jacques Maritain, entgegengetreten: Dessen selber kritischer Metapher in *Le Paysan de la Garonne* von 1966, die Kirche habe gegenüber dem Islam »frotter leur museau (sich die Hundeschnauze reiben, d.h. sich anbiedern)«, stellt er die Metapher des »Antlitzes« entgegen – die Kirche begegne in den Muslimen dem Antlitz des Anderen.<sup>40</sup> So kann man mit Colette Hamza die Leitlinie formulieren: »Wenn der Andere das Recht auf die Wahrheit meines Glaubens hat, hat er auch das Recht darauf, dass ich auf das Beste dessen höre, was er in seinem eigenen Glauben trägt.«<sup>41</sup>

Nimmt man zweitens die innerliche Verwandtschaft von Konversion und Dialog im Glaubensweg 'Abd al-Ġalils ernst, so steht im Mittelpunkt der missionarischen wie auch dialogischen Aktivitäten stets der individuelle Glaubensweg.<sup>42</sup> Theologisch gehen so beide Aktivitäten vom »Individualwillen Gottes« aus, von der Überzeugung also, dass es einen unmittelbaren, persönlichen Ruf Gottes für jeden einzelne Menschen gibt, den dieser zu finden und ihm entsprechend zu leben hat.<sup>43</sup> Diesem Individualwillen Gottes, der Glaubensentwicklung und Glaubensentscheidung des Einzelnen, gilt das dialogische wie missionarische Engagement. Das Kriterium für das dialogische wie für das missionarische Engagement ist deshalb die Freiheit der Glaubensentscheidung. So formulieren auch aktuelle Überlegungen zu einem dialogischen Missionsverständnis: »Erst wenn diese Möglichkeit [der freien Glaubensentscheidung, d. A.] eingeräumt wird, kann behauptet werden, dass Verkündigung und Dialog sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig unterstützen und nähren und als Frucht gegenseitige Bereicherung und Reinigung hervorbringen.«<sup>44</sup>

Dies bedeutet drittens, dass Dialog und Mission dort in ein gutes Verhältnis kommen, wo Kontrolle, strategisches Kalkül und taktische Überlegungen definitiv vermieden werden. Lienemann-Perrin spricht deswegen vom »Paradox der Mission«:<sup>45</sup> Natürlich müssen missionarische Aktivitäten, zum Beispiel im Bereich der Diakonie und der Bildung, vorausschauend geplant und kontrollierend ausgewertet werden. Zugleich aber ist die individuelle Zuwendung zu Gott, das persönliche Interesse am Christentum, in keiner Weise planbar und

39 ABD-EL-JALIL, Témoin (Anm. 28), 23. Vgl. »J'avais appris [...] que le chrétien n'est pas contre les autres, bien qu'il soit tout autre.« Ebd., 24.

40 Vgl. ebd., 31-32 und NEITZERT, Wegbereiter (Anm. 25), 85-86.

41 Colette HAMZA, Zwischen da'wa und Mission. Islamisch-christlicher Dialog vs. universaler Anspruch, in: ZMR 99 (2015) 5-14, 14. Vgl. ausführlich DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 128-132.

42 In diesem Sinne könnte man auch DELAVELLE, Franciscain au Maroc (Anm. 22), 144-148 verstehen.

43 'Abd al-Ġalil führt seine Bekehrung dementsprechend auf einen persönlichen Blick Jesu auf ihn selbst zurück. Vgl. ABD-EL-JALIL, Témoin (Anm. 28), 21.

44 Markus LUBER, Missionstheologische Überlegungen zum Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung im Anschluss an Evangelii Gaudium, in: ZMR 99 (2015) 46-54, 50.

45 Vgl. LIENEMANN-PERRIN, Rechenschaft (Anm. 1), 78-79.

46 Dies formuliert auch Claudia Keller. Vgl. KELLER, Mission in der Glaubensrepublik (Anm. 2), 120-122.

---

kontrollierbar. Im Gegenteil: Dort, wo Zuwendung und Interesse eingeplant und kontrolliert werden, stirbt der Glaube. Umgekehrt kann das Christentum dort, wo es absichtslos auftritt und zur wirklichen Proexistenz wird, auch attraktiv wirken, gerade auch in der dialogischen Begegnung. Es ist die Attraktivität der *gratuitas*, der Freigebigkeit des Evangeliums, die durch keinen Vorwurf des Proselytismus verunglimpft werden darf.<sup>46</sup>

Diese Kriterien zeigen, wie die Spannung zwischen Dialog und Mission nicht aufgelöst werden darf, sondern in der Weise aufrechterhalten werden muss, dass ihr theologischer Grund erkennbar wird: die paradoxe Verschränkung der Hoffnung, dass alle Menschen im Bekenntnis zu Christus eins seien, mit der Anerkennung der Andersheit des Anderen. Beschließen kann man die Verhältnisbestimmung von Dialog und Mission deshalb mit einer letzten Formulierung aus *Evangelii gaudium*: »Die Kirche wird ihre Glieder – Priester, Ordensleute und Laien – in diese ›Kunst der Begleitung‹ einführen müssen, damit alle stets lernen, vor dem heiligen Boden des anderen sich die Sandalen von den Füßen zu streifen« (EG 169). ◆

---

# Polemik, Apologetik oder Austausch?

**Kommunikative Interaktionen zwischen Muslimen und  
Christen am Beispiel Ägyptens und die Frage  
nach der Zukunft des christlichen Glaubenszeugnisses  
gegenüber Muslimen**

**von Henning Wrogemann**

## **Zusammenfassung**

In diesem Beitrag geht es um die Wahrnehmung von Positionen des Mainstream-Islam in Ägypten und um die Beobachtung, dass Apologetik und Polemik gegenüber Christentum und Christen der Normalfall sind. Die Frage lautet, wie es zu einem solchen Austausch kommen könnte, der von einer gewissen Art von Wechselseitigkeit geprägt wäre. Mit Bezug auf das Beispiel werden Rückfragen zum Profil eines christlichen Glaubenszeugnisses gegenüber Muslimen formuliert, die sich auch an Akteure in Deutschland richten.

## **Schlüsselbegriffe**

- Polemik
- Apologetik
- Dialog
- Christentum
- Islam

## **Abstract**

This paper concerns the perception of the positions held by mainstream Islam in Egypt and the observation that apologetics and polemics towards Christianity and Christians are the normal case. The question is how an exchange could occur that would be characterized by a certain kind of reciprocity. With reference to the example given, questions about the profile of a Christian testimony of faith vis-à-vis Muslims are formulated, which are also addressed to actors in Germany.

## **Keywords**

- Polemics
- Apologetics
- Dialogue
- Christianity
- Islam

## **Sumario**

Este artículo trata sobre la percepción de las posiciones de la corriente principal del Islam en Egipto y la observación de que la apologética y la polémica hacia el cristianismo y los cristianos son la norma. La cuestión es cómo podría tener lugar ese intercambio que se caracterizaría por un cierto tipo de reciprocidad. En referencia al ejemplo, se formulan preguntas sobre el perfil de un testimonio de fe cristiano hacia los musulmanes, que también se dirigen a los actores en Alemania.

## **Palabras clave**

- Polémica
  - Apologética
  - Diálogo
  - Cristianismo
  - Islam
-

Die Geschichte christlich-muslimischer Koexistenz in Ägypten ist lang. Im Jahr 642 n. Chr. sollen muslimische Truppen Ägypten besetzt haben.<sup>1</sup> Stellten Christen über längere Zeit noch die Mehrheit, so veränderte sich das numerische Verhältnis allmählich, da durch das islamische Recht Christen zu Bürgern zweiter Klasse gemacht wurden, so dass etliche, um den damit verbundenen Restriktionen zu entgehen, zum Islam konvertierten.<sup>2</sup> Heute hat Ägypten eine Bevölkerung von mehr als 90 Millionen Einwohnern, von denen etwa 10% der Koptisch-Orthodoxen Kirche angehören. Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation ist vor dem Hintergrund der Entwicklungen seit dem frühen 20. Jahrhundert zu verstehen, die theologischen Positionierungen sind im Horizont einer fast 1400 Jahre währenden Geschichte apologetischer Auseinandersetzung zu bedenken. Die Frage lautet, wie es angesichts dieser Umstände um so etwas wie Dialog steht, und, wie Dialog überhaupt zu definieren wäre.<sup>3</sup>

Dass gute Nachbarschaft zwischen Christen und Muslimen ebenso wie Friede und eine konstruktive Weiterentwicklung der Gesellschaft anzustreben sind, ist allgemein akzeptiert. Ob dies jedoch von Akteuren als »Geschwisterlichkeit« bezeichnet werden würde, erscheint zweifelhaft, da dieser Begriff eine große Nähe suggeriert, die nur allzu oft nicht gegeben ist. Im Folgenden wird zunächst ein Blick auf die gesellschaftliche Situation, dann auf theologische Positionierungen zu werfen sein, um anschließend zu fragen, welche Aspekte für die Thematik des Dialogs zu bedenken sind.

## 1 Geschichtlicher Rückblick und diskursive Rahmenbedingungen

In einer gerafften Skizze sei auf einige wenige Zusammenhänge hingewiesen. So sind für das moderne Ägypten die im frühen 19. Jahrhundert durch Muhammad Ali, seinen Sohn und Enkel vorgenommenen Reformen von grundlegender Bedeutung. Ende des 19. Jahrhunderts verschuldete sich Ägypten für den Bau des Suez-Kanals bei europäischen Geldgebern, was zu einer Übernahme der Kontrolle durch letztere führte.<sup>4</sup> Die Kolonialpräsenz der Briten dauerte von 1882 bis 1919/1922 an, wonach Ägypten eine kurze Zeit als Königtum regiert wurde, bevor mit Abdel Nasser und dem Putsch der Freien Offiziere Ägypten seit 1952 faktisch zu einer Militärdiktatur wurde. Seither sind es Generäle, die als Präsidenten das Land regiert haben, nach Nasser (1952-1970) folgten Sadat (1970-1981), Mubarak (1981-2011) und, nach einer Zwischenphase von »Arabischem Frühling« und Herrschaft eines der Muslimbruderschaft zugehörigen Präsidenten, seit 2013 General as-Sisi.<sup>5</sup>

Diese Zusammenhänge sind im Blick zu behalten, wenn es um die Frage gesellschaftlicher Diskurse und mit ihnen auch die Frage christlich-islamischer Beziehungen geht. Kurz gesagt ist festzustellen, dass es in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit eine freie Meinungsäußerung

1 Gudrun KRÄMER, *Geschichte des Islams*, Bonn 2005, 29-35; Montgomery WATT; Alfred WELCH, *Die Ausbreitung der islamischen Religion*, in: DIES., *Islam I*, Stuttgart 1980, 149-161.

2 Nehemia LEVTZION (Hg.), *Conversion to Islam*, New York 1979.

3 Vgl. Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen*, Gütersloh 2015.

4 Alexander SCHÖLCH, *Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914*, in: Ulrich HAARMANN / Heinz HALM (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 2004, 365-431.

5 Vgl. Reinhard SCHULZE, *Irhal – »Hau ab«. Auf den Wegen zur arabischen Revolte 2011 – sozialgeschichtliche Kontexte eines Epochenbruchs*, in: Thorsten G. SCHNEIDERS (Hg.), *Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen*, Wiesbaden 2013, 17-32; Ivesa LÜBBEN, *Auf dem Weg zum Gottesstaat? Zur politischen Partizipation von Islamisten am Beispiel Ägyptens nach Mubarak*, in: ebd., 163-180.

faktisch nicht gibt. Die Medien wurden unter Nasser und Sadat staatlich kontrolliert, mit dem Aufkommen des Satelliten-Fernsehens lockerte sich zwar die Kontrolle graduell, doch nicht grundsätzlich. Ziel des Staates ist es, von eigenem Versagen abzulenken und etwaige Konflikte, etwa Anschläge auf christliche Kirchen oder Einrichtungen, herunterzuspielen und sie in das Narrativ der einigen ägyptischen Nation einzubinden. Maßgeblicher Akteur in der Arena der Öffentlichkeit ist einerseits die Al-Azhar Universität,<sup>6</sup> deren Institutionen von Kindergärten über alle Schultypen bis hin zur Universität und ihren vielen Zweigstellen etwa 6% des gesamten Bildungssektors des Landes ausmachen.<sup>7</sup> Der Scheich der Al-Azhar Universität ist bei öffentlichen Auftritten in den Medien neben dem Staatspräsidenten ebenso präsent, wie der Koptische Papst als Vertreter der Christen. Letzteres gilt, obwohl es eine Reihe anderer Kirchen gibt, etwa die römisch-katholische Kirche oder die protestantische Kirche.

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kommunikativer Interaktionen zwischen Christen und Muslimen sind demnach durch eine Reihe von Faktoren geprägt, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen, um nur in etwa verstehen zu können, was »Dialog« in diesem Setting meinen könnte.<sup>8</sup> Dazu gehört erstens das Narrativ der muslimischen Dominanz: Der Islam beherrscht seit dem 7. Jahrhundert das gesellschaftliche Leben, und es ist eben diese Dominanz, die den meisten Muslimen als eine natürliche und damit unhin-terfragte Selbstverständlichkeit erscheint. Seit dem frühen 20. Jahrhundert hat der politische Einfluss von Christen stetig abgenommen.<sup>9</sup> Christen können in diesem Setting leben, sie haben sich ihm aber unterzuordnen. Zweitens, und damit verbunden, ist das numerische Verhältnis allein lebensweltlich eine allgegenwärtige Realität: Christen kommen nur in wenigen Gebieten in größerer Zahl vor, christliche Kirchen sind zwar sichtbar, aber selten. Die Frage des Kirchbaus, bis heute keine selbstverständliche Angelegenheit, wäre ein eigenes Thema. Drittens ist zu bedenken, dass es seit der Unabhängigkeit des ägyptischen Nationalstaates zu keinem Zeitpunkt eine funktionierende Zivilgesellschaft gegeben hat, da freie öffentliche Debatten seitens der Militärherrscher unterbunden wurden. Viertens gilt, dass mit dem muslimischen Erbe, das unter anderem durch die Al-Azhar Universität vermittelt wird, Deutungsschemata transportiert werden, die der Frage von Dialogik, verstanden als wechselseitiger Lernprozess, keinen Raum gewähren. Fünftens wäre zu bedenken, dass und wie diese Beschränkungen durch das Aufkommen des Internet, der sozialen Medien und der damit verbundenen Globalisierung beeinflusst werden.<sup>10</sup>

Bisher nicht genannt wurde die Muslimbruderschaft, eine Organisation, die 1938 durch Hasan al-Banna begründet wurde und mit weit über einer Million Mitgliedern

**6** Zu deren kaum vorhandenen Dialog-Aktivitäten vgl. die ernüchternde Studie von Hussein HAMDAN, *Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität*, Freiburg 2014.

**7** Wolfram REISS, *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder*, Teil 1: Ägypten und Palästina, Schenefeld 2005, 71.

**8** Vgl. Hendrik L. HANSEN, *Christian-Muslim Relations in Egypt: Politics, Society and Interfaith Encounters*, London 2015; Sonia S. HASAN, *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford 2003; Peter E. MAKARI, *Conflict and Cooperation: Christian-Muslim Relations in Contemporary Egypt*, Syracuse 2007.

**9** Milad ISKANDER, *The Coptic Struggle after the Revolution of 1952*, in: Martyn THOMAS u. a. (Hg.), *Copts in Egypt: A Christian Minority under Siege*, Zürich 2006, 36-44.

**10** Vgl. Elizabeth ISKANDER, *The Coptic Church as a media and political actor*, in: DIES., *Coptic media, identity and representation*, New York 2012, 73-96.

**11** Noha MELLOR, *Voice of the Muslim Brotherhood. Da'wa, Discourse, and Political Communication*, London/New York 2018. Vgl. Henning WROGEMANN, *Der Aufruf zum Islam (arab. da'wa) in der Gegenwart – Bewegungen, Medien, Profile*, in: *Verkündigung und Forschung* 65 (2021) 138-152.

diejenige gesellschaftliche Größe ist, die die Herrschaft der Präsidenten immer wieder herausgefordert hat.<sup>11</sup> Die Muslimbruderschaft unterhält ein weit verzweigtes Netz von Organisationen und Institutionen im Bildungsbereich, Sozialbereich und medizinischen Sektor. Wo der Staat seinen Aufgaben nicht nachkommt, findet die Muslimbruderschaft Räume, in denen sie durch ihre Dienste sich die Loyalität der örtlichen Bevölkerung sichern kann. Das Ziel der Muslimbruderschaft, eine islamische Gesellschaft in konzentrischen Kreisen, vom Einzelnen, der Familie, dem Ort, der Region bis hin zum Staat, aufzubauen, ist durchgehend ihr Programm geblieben, wenn es auch in verschiedenen Phasen unterschiedliche Akzentuierungen gab. Im Blick auf die gesellschaftliche Situation bedeutet die Gefährdung der staatlichen Macht allen voran des Präsidenten durch die Muslimbruderschaft, die teilweise auch gewalttätig vorging, dass dieser seine Repressionen gegenüber der Bevölkerung leicht durch seinen Kampf gegen Extremisten zu rechtfertigen vermag. Da die Muslimbruderschaft in ihrem Grundsatz ein antichristliches Profil aufweist, insofern Christen als Anhängern einer als überholt angesehenen Religion keine Gestaltungsmacht innerhalb einer islamischen Gesellschaft zuerkannt wird, verwundert es nicht, dass Christen sich oft tendenziell für einen starken Präsidenten aussprechen, da sie von diesem Schutz (auch und gerade im Blick auf muslimische Extremisten) erhoffen. Dies aber bedeutet, dass kommunikative Interaktionen zwischen Christen und Muslimen in Ägypten immer auch eine politische Bedeutung haben.

Das Fazit lautet, dass viele der für den gesellschaftlichen Raum Deutschlands als selbstverständlich erachteten Aspekte in Ägypten nicht gegeben sind. Es sind nicht, wie in Deutschland, tendenziell freie Individuen, die hier interagieren, sondern Menschen treffen als Angehörige definierter gesellschaftliche Gruppen aufeinander. Es ist nicht ein freier kommunikativer Raum, in den hinein man sprechen könnte, sondern jede Äußerung kann sanktioniert werden, sei es durch den staatlichen Machtapparat, sei es durch islamistische Akteure, sei es die Nachbarschaft oder die eigene Familie. Es ist nicht eine freie Äußerung, die man tätigen könnte, sondern eine solche, die sich verschiedener Loyalitäten zu versichern hat. Es geht nicht um einen Dialog auf gleicher Augenhöhe, da das geschichtliche Narrativ dem ebenso entgegensteht wie die gängige muslimische Religionstheologie, die die Quellen des real existierenden Christentums als verfälscht und damit überholt und also keinesfalls als gleichwertig erachtet.<sup>12</sup> Diese Religionstheologie ist etwa in Schulbüchern<sup>13</sup> mit Händen zu greifen und wird als allgemeines Narrativ von praktisch allen muslimischen Akteuren perpetuiert. Im Folgenden sei schlaglichtartig das Profil dieser religionstheologischen Tradition an einigen Beispielen vor Augen geführt.

**12** Diese Sicht wurde und wird in den staatlichen wie privaten Medien durch Prediger wie etwa den berühmten Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī ständig wiederholt. Vgl. Yassir A. ERIC, Imām der Prediger – Der Gelehrte und TV-Prediger Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī und die Islamisierung Ägyptens im 20. Jahrhundert, Münster 2022.

**13** REISS, Die Darstellung des Christentums (Anm. 7), 95-98; 133-138; 151-154; 193-218; 268-292; 302-310.

## 2 Muslimische Stimmen: Polemik und Apologetik (8.-21. Jahrhundert)

Dass Polemik gegen die – nicht näher beschriebenen – Gruppen der Juden und Christen bereits im Koran eine erhebliche Rolle spielt, ist an Texten wie den Suren 2, 3, 4 und 9 leicht abzulesen.<sup>14</sup> Bereits früh entstand auf dieser Grundlage eine apologetische Tradition, zu der als bekannte Namen etwa die Werke von Sayf ibn ‘Umar al-Tamīmī (gest. 796/7), Abū ‘Isā al-Warrāq (gest. 861 n. Chr.), ‘Abd al-Jabbār (gest. 1025) oder Ibn Ḥazm al-Andalusī (gest. 1064), für das 19. Jahrhundert al-Kairānawī (1818-1891) und für die Gegenwart etwa Aḥmad Šalabī (1915-2000) zu rechnen sind.<sup>15</sup>

Es fällt auf, dass diese teils polemische, teils apologetische Tradition bis heute nahezu ungeboren fortgesetzt wird, so dass sich die Argumentationen im Werk *Kritik der christlichen Ursprünge* von ‘Abd al-Jabbār und im 2005 erschienenen Buch *Trinität zwischen Paganismus und Christentum* von Maḥmūd ‘Alī ‘Abdel Raḥmān Ḥimāyah kaum voneinander unterscheiden.<sup>16</sup> Skizzenhaft zusammengefasst besteht für diese Art der Polemik eine über Jahrhunderte währende Kontinuität darin, dass bestimmt Denkschemata der islamischen Tradition auf christliche Quellen angewendet werden, und zwar in der Intention, diese zu widerlegen. So wird etwa ein islamisches Verständnis des Koran als eines Textes unterlegt, der Wort für Wort auf Gott selbst zurückgehe und sich daher nicht selbst widersprechen könne. In der Übertragung dieses Prinzips auf die neutestamentlichen Schriften kann demnach schon der Hinweis auf deren Autorenschaft (etwa Lk 1,1-4; Joh 20,30-31) als Eingeständnis gelesen werden, den (aus muslimischer Sicht unter Christen nicht mehr vorhandenen) göttlichen Text verfälscht zu haben. Ein zweites Prinzip ist darin gegeben, aus muslimischer Perspektive inakzeptable Aussagen des Neuen Testaments, etwa die Begriffe »Vater«, »Sohn« und »Kinder« betreffend, als metaphorisch zu erklären. Ein drittes Prinzip besteht darin, die einer Gottheit eigenen Attribute (etwa der Unsichtbarkeit oder der Allmacht) auf die Darstellung Jesu Christi in den Evangelien anzuwenden, um dann zu erklären, Jesus könne nicht der Sohn Gottes gewesen sein, da Gott unsichtbar, Jesus aber sichtbar sei. Oder aber die Versuchungsgeschichte betreffend die Frage, wie es möglich sein kann, dass Gott (hier: Jesus) durch den Teufel an einen Ort wie das Dach des Tempels mitgenommen werden könne. Aus der Perspektive einer abstrakt verstandenen göttlichen Allmacht ist dies ebenso undenkbar wie unlogisch.

Die Anwendung dieser islamischen Prinzipien führt dann regelmäßig zu den Polemiken, die seither Standard geworden sind, nämlich erstens, dass die christlichen Schriften widersprüchlich und von Menschen verfälscht sind und dass die neutestamentlichen Jesusgeschichten im Blick auf die göttlichen Attribute völlig unlogisch bis abstrus sind.

**14** Als Auswahl neuerer Literatur vgl. Mun‘im SIRRY, *Scriptural Polemics. The Qur‘ān and Other Religions*, Oxford/New York 2014, 33-64; David BERTAINA, *Christian and Muslim Dialogues. The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Piscataway (NJ) 2011; Mustansir MIR, *Dialogue in the Qur‘ān*, in: *Religion and Literature* 24 (1992) 1-22; Kate ZEBIRI, *Polemic and Polemical Language*, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān*, Vol. 4, Leiden 2004,

114-125; DIES., *Argumentation*, in: A. RIPPIN (Hg.), *The Blackwell Companion in the Qur‘ān*, Malden (MA) 2006, 266-281.

**15** Vgl. aus der Fülle der Literatur exemplarisch: David THOMAS, *The Doctrine of the Trinity in Early Islam: Misperceptions and Misrepresentations*, in: Sandra TOENIES KEATING u. a. (Hg.), *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, Leiden 2018, 214-227; Samuel M. STERN, *Abd*

*al-Ġabbar’s Account of How Christ’s Religion Was Falsified By the Adoption of Roman Customs*, in: *JTHS* 19 (1968) 133-137; Theodore PULCINI, *Exegesis of Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Oxford 1998; Francis ABDELMASSIEH, *Egyptian-Islamic Views on the Comparison of Religions – Positions of Al-Azhar University Scholars on Muslim-Christian Relations*, Münster 2020.

Ohne auf diese Polemiken weiter einzugehen, wird deutlich, dass hier weder der Versuch unternommen wird, das christliche Verständnis von heiligen Texten nachzuvollziehen, noch auch danach gefragt wird, wie der Gesamtzusammenhang einer Schrift (etwa eines Evangeliums oder eines Briefes) zu deuten wäre, noch auch darüber reflektiert wird, dass christlich gesehen ein relationales Gottesbild vorliegt, welches ein völlig anderes Profil aufweist als das koranische Gottesbild.

Hier wirkt sich sehr deutlich die koranische Sicht auf »Christen« aus, nämlich die Annahme, über das Zeugnis der koranischen Botschaft alles Wissenswerte über Christen in Erfahrung bringen zu können, dem das Selbstzeugnis von real existierenden Christen weder widersprechen kann noch auch darf, wenn es Anspruch auf Gehör finden will. Die Aktualität dieses Mainstream-Mindsets wird an folgendem Beispiel von Wolfram Reiss sehr gut deutlich: »Bischof Yuḥanna Qulta berichtete in einem Gespräch mit dem Verf., dass eine christliche Mutter zu ihm gekommen sei, weil ihr Sohn im christlichen Religionsunterricht ständig diffamiert und lächerlich gemacht worden sei. Bischof Qulta bat die (muslimische) Direktorin um ein klärendes Gespräch. Die Direktorin entschuldigte sich, wenn so etwas vorgefallen sei, sagte aber, dass sie sich auch gar nicht vorstellen könne, wie so etwas möglich sei. Schließlich habe sie den besten Lehrer für den christlichen Religionsunterricht ausgewählt – einen streng gläubigen Muslim. Niemand kenne das Christentum besser als er, weil er ganz genau den Koran studiert habe und alles wisse, was dort über die Christen gesagt werde.«<sup>17</sup>

In einer Studie aus dem Jahr 2020 kann Francis Abdelmassieh anhand von drei Gelehrten der Al-Azhar Universität zeigen, dass solche Wahrnehmungen und Polemiken bis in die Gegenwart ungebrochen weiterexistieren.<sup>18</sup> Damit wird eine Problematik sichtbar, die die Frage aufwirft, was unter solchen historischen, gesellschaftlichen und diskursiven Bedingungen als »Dialog« bezeichnet werden könnte, oder genauer: was Mindeststandards dessen wären, was zumindest (und vorsichtiger) als »Austausch« bezeichnet werden könnte. Denn immerhin geht es im 21. Jahrhundert um eine Menschheit, die sich nicht mehr aus dem Wege gehen kann, weder geographisch noch auch (was ebenso bedeutsam ist) medial.

### 3 Was kann als Dialog gelten und welchem Ziel sollen Dialoge dienen?

Man kann fragen, wie apologetische bis polemische Texte zu werten sind, die die eindeutige Intention erkennen lassen, die Eigenlogik einer anderen religiösen Weltdeutung nicht entfernt wahrnehmen und nachvollziehen zu wollen. Eben diese Intention allerdings wäre eine unabdingbare Voraussetzung dafür, den Begriff »Dialog« zu verwenden. Gemeint ist damit,

**16** Vgl. 'Abd AL-JABBĀR, Critique of the Christian Origins. A parallel English-Arabic text edited, translated and annotated by Gabriel Said Reynolds and Samir Khalil Samir, Provo (Utah) 2010; ABDELMASSIEH, Egyptian-Islamic Views on the Comparison of Religions (Anm. 15).

**17** REISS, Die Darstellung des Christentums (Anm. 7), 78, Anm. 100.

**18** ABDELMASSIEH, Egyptian-Islamic Views on the Comparison of Religions (Anm. 15).

dass ein Mindestmaß an Anerkennung des religiös Anderen darin bestehen müsste, diesem Anderen wenigstens hypothetisch zu unterstellen, dass auch er einer gewissen Logik folgt. Voraussetzung eines dialogischen kommunikativen Aktes wäre es demnach, den Anderen nicht von vornherein als unethisch, kindisch, verrückt oder geistig minderbemittelt zu etikettieren. Ist diese Voraussetzung gegeben, kann nach der Eigenlogik einer anderen religiösen Weltdeutung gefragt werden, was durchaus nicht impliziert, diese Weltdeutung annehmen zu müssen, selbst dann nicht, wenn diese sich als einigermaßen nachvollziehbar und kohärent erweisen sollte.<sup>19</sup>

Unter dieser Voraussetzung wäre dann Dialog unter drei verschiedenen Ausrichtungen denkbar, nämlich erstens als Dialog zur Förderung der gegenseitigen *Kenntnis*, zweitens Dialog als Suche nach einem möglichen *Konsens* und drittens Dialog als Versuch, den Anderen in einer *Kontroverse* mit Argument und Gegenargument von der Wahrheit der eigenen religiösen Weltdeutung zu überzeugen. Dialog würde sich demnach ereignen als Kenntnis-Dialog, als Konsens-Dialog oder als Kontrovers-Dialog. Während der Kenntnis-Dialog verschiedene religiöse Weltdeutungen als schlichte Gegebenheit voraussetzt, sieht der Konsens-Dialog in der Verschiedenheit eher ein zu überwindendes Problem, da hier die Meinung im Hintergrund steht, dass ein Mehr an religiöse »Nähe« zugleich ein Mehr als »Friedenspotential« bringe. Der Annahme, dass es hier einen notwendigen Konnex gebe, mag man allerdings mit einigem Recht widersprechen. Für den Kontrovers-Dialog indes bedeuten zwei unterschiedliche religiöse Weltdeutungen nicht lediglich eine Gegebenheit, sie bedeuten auch kein Problem, sondern werden als Auftrag wahrgenommen, die Wahrheit der eigenen Weltdeutung zu bezeugen.<sup>20</sup>

Unter der Voraussetzung eines der Logik fähigen Gegenübers und der weiteren Annahme, dass eine andere religiöse Weltdeutung ihre eigene Logik habe, sind demnach verschiedene Typen von Dialog möglich. Dabei muss jedoch weiter beachtet werden, dass Dialoge innerhalb gesellschaftlicher Diskurse stattfinden. Diese Diskurse wiederum sind von großer Bedeutung dafür, was in einer bestimmten Gesellschaft als »wirklicher« Dialog betrachtet wird. So kann es sein, dass in einer Gesellschaft eine bestimmte Dialogform ausgesprochen kritisch gesehen wird. In Deutschland etwa wird im religiösen Bereich der Kontrovers-Dialog nur allzu leicht verdächtigt, ins Ideologische abzugleiten. Diese auf den religiösen Bereich bezogene Wertung mag allerdings überraschen angesichts der Tatsache, dass im politischen Bereich Kontrovers-Dialoge nicht nur als eine Selbstverständlichkeit angesehen, sondern zudem bisweilen auch »mit harten Bandagen« geführt werden. Warum also, so mag man fragen, wird für den religiösen Bereich etwas abgelehnt, was als für den politischen Bereich nicht nur als selbstverständlich, sondern als geradezu unabdingbar gilt?

Diskursiv betrachtet fällt auf, dass in einem Land wie Deutschland die wenigsten Menschen darüber nachzudenken scheinen, dass Dialog hier möglich ist, ohne gesellschaftliche, soziale, familiäre oder sonstige Sanktionen fürchten zu müssen. Dies mag in einem Land wie etwa Ägypten ganz anders sein, da jemand, der sich mit seiner Meinung exponiert, durchaus auch in Gefahr geraten kann, sei es politisch oder religiös. Diskursiv betrachtet ist es der Raum der Öffentlichkeit, der entweder Dialoge ermöglicht oder sie

19 Schon der große Religionswissenschaftler Joachim Wach bemerkte, dass das Nachvollziehen einer anderen religiösen Wahrheit nicht bedeute, diese zugleich auch zu wählen. Vgl. Henning WROGEMANN, *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*, Leipzig 2020, 29.

20 Henning WROGEMANN, *Kenntnis – Konsens – Kontroversität. Kirchliche Papiere zum Verhältnis Christen und Muslime und der Begriff des Dialogs*, in: *Evangelische Theologie* 79 (2019) 183-195.

(qua Sanktionierung) unmöglich macht, und es ist die öffentliche Meinung, die bestimmte Formen von Dialog für besonders gut oder aber problematisch erachtet und für bestimmte Bereiche ganz bestimmte Formen von Dialog entweder fordert oder aber auszuschließen trachtet.

Zudem ist zu beachten, dass verschiedene Formen von Dialogen nicht nur im Blick auf ihre Intention und die diskursive Einordnung dieser Intention durch die diskursive Macht der öffentlichen Meinung bestimmt sind, sondern dass unterschiedliche Formen von Dialogen sich auch verschiedenen Räumen zuordnen lassen. So werden Kenntnis-Dialoge in Deutschland vor allem im und durch das Bildungssystem breit implementiert, wohingegen Konsens-Dialoge eher im Bereich akademischer Veranstaltungen vorkommen, während Kontrovers-Dialoge sich eher im Bereich der alltäglichen Lebenswelt finden lassen. Überall ist jedoch vorausgesetzt, dass man die Eigenlogik des religiös Anderen grundsätzlich nachvollziehen könnte. Wie aber steht es mit dieser Voraussetzung in der mehrheitlich muslimischen Gesellschaft Ägyptens? Und was sagt dies aus über die Trias von Polemik, Apologetik und Austausch?

#### 4 Das grundsätzliche Problem islamischer Würdigung des religiös Anderen

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in muslimischen apologetischen und polemischen Schriften nicht der Versuch unternommen wird, die Eigenlogik der christlichen Weltdeutung nachzuvollziehen. Der religiöse Grund für diese hermeneutische Blockade liegt einerseits in der koranischen Botschaft selbst, andererseits im Verständnis muslimischer Akteure von eben dieser koranischen Botschaft. Dies bedeutet, dass von einem Austausch im Sinne eines Mindestmaßes an Wechselseitigkeit nur gesprochen werden kann, wenn es für die muslimische Seite nicht bei der Berufung allein auf die koranische Botschaft bleibt.

Es geht darum, dass die eigene religiöse Weltansicht es aushalten muss, von einer anderen Perspektive wenigstens flankiert zu werden. Konkret: Selbst dann, wenn die muslimischen Akteure die koranische Botschaft für die letztgültige göttliche Wahrheit halten, sind sie herausgefordert, sich denkerisch wenigstens auf die Eigenlogik einer anderen Religions-tradition einzulassen. Es geht zunächst darum, die für diese Eigenlogik wichtigen Aspekte in den Blick zu bekommen, im Falle des neutestamentlichen Zeugnisses etwa die Vorstellung eines relationalen Gottesbildes, das heißt die Vorstellung, dass sich Gott *in der Beziehung zwischen* Vater, Sohn und Heiligem Geist offenbart. Im Unterschied zur Vorstellung eines Gottes, der aus seiner Transzendenz heraus göttliche Textbotschaften mitteilt, wäre also die Relationalität zunächst einmal wahrzunehmen, was jedoch nicht bedeutet, diese christliche Vorstellung auch anerkennen zu müssen.

Es ginge in diesem Falle nicht um Argument und Gegenargument, sondern es ginge darum, ein Mehr an Information als wertvoll *an sich* anzuerkennen. Dieses Mehr an Information bedeutet jedoch nicht *eo ipso*, dass damit zwangsläufig eine apologetische Haltung aufgegeben werden müsste, denn es ist durchaus denkbar, diesen Mehrwert an Information als Mittel gebrauchen zu wollen, Christen für den Islam zu gewinnen. Allerdings würde selbst für diesen Fall eine Sicht zugrundegelegt, die im Unterschied zur koranischen Botschaft mit der Eigenlogik neutestamentlicher Texte rechnen würde: Der Austausch hätte damit wenigstens eine basale Form von Wechselseitigkeit ergeben.

## 5 Zur Zukunft eines christlichen Glaubenszeugnisses

Auch aus christlicher Perspektive kann diese Form des Austausches eine Wirkung entfalten, wenn nämlich die Eigenlogik der koranischen Botschaft nachvollzogen und damit deutlich wird, warum es Missverständnisse, Sackgassen des Verstehens, verschiedene Ebenen, unterschiedliche Bedeutungen und dergleichen gibt. Damit würde der biblisch-neutestamentlichen Botschaft eine koranische Logik kontrastierend an die Seite gestellt, was zu einer größeren Frustrationstoleranz führen kann, wenn deutlich wird, warum eigentlich für Muslime die These, es handele sich bei dem islamischen Gott und dem christlichen Gott um ein und denselben Gott, grundlegend ist. Immerhin finden sich in der koranischen Botschaft mehrfach Aussagen, die von dieser Selbigkeit ausgehen, eben weil für alle Gesandten und Propheten von Adam an davon ausgegangen wird, dass sie Muslime gewesen sind und die koranische Botschaft gebracht haben, eben weil es nur einen Autor, Gott, gebe. Dass Christen/innen dieser Sicht nicht zustimmen können, liegt auf der Hand, da dadurch Jesus Christus als ein Gesandter unter die vielen eingereiht und der Anspruch, in ihm sei Gott Mensch geworden, vehement bestritten wird, ebenso wie seine Kreuzigung und Auferstehung.

Indes geht es für beide Seiten, und dies ist äußerst bedeutsam, in einem ersten Schritt darum, diese verschiedenen religiösen Gottesbilder und mit ihnen Weltsichten zunächst in ihrer eigenen Logik zu prüfen, so dass nicht mehr die Alternative ›richtig – falsch‹, ›rational – irrational‹, ›erwachsen – kindisch‹, ›gesund – krank‹, ›gut – böse‹ dabei herauskommt, sondern die Alternative ›nachvollziehbare Option 1‹ gegenüber ›nachvollziehbarer Option 2‹. Auf diese Weise könnte sowohl ein höheres Maß an Information als auch ein größeres Maß an Fairness im Umgang miteinander walten. Voraussetzung aber bleibt, erstens verschiedene Formen vom Dialog deutlich zu unterscheiden, zweitens ein Mehr an Information *an sich* wertzuschätzen und drittens die Freiheit zu entwickeln, eine alternative religiöse Weltdeutung wenigstens als flankierende Sichtweise ernsthaft zu prüfen, was, um es nochmals zu betonen, nicht gleichzusetzen ist mit dem Wählen der besagten Option. Auf diese Weise könnte, in Ägypten ebenso wie in Deutschland, ein christliches Zeugnis<sup>21</sup> ermöglicht werden, das sehr behutsam auf ein Mehr an Information zielt und alles Weitere als das ansieht, was es ist: ein zu Erhoffendes. ♦

**21** Vgl. Henning WROGEMANN, Christliches Glaubenszeugnis gegenüber Muslimen? Mission, Dialog und die Frage der Anerkennung, in: DERS., Christen und Muslime in der Zivilgesellschaft. Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht, Leipzig 2016, 231-254.

---

# Buddhistische ›Mission‹ in Begegnung und Dialog mit dem Christentum

von Johann Figl

## Zusammenfassung

Angesichts der heute vielfach anzutreffenden Infragestellung der Mission innerhalb des interreligiösen Dialogs soll in einem einleitenden (1.) Abschnitt dieses Beitrags eine religionswissenschaftliche Klärung des *Begriffs Mission* versucht werden. In einem weiteren (2.) Abschnitt ist auf frühe literarische Zeugnisse der *buddhistischen Mission* einzugehen, und im 3. Abschnitt ist die *christliche Mission*, und zwar in dem mehrheitlich buddhistischen Land Ceylon bzw. Sri Lanka kurz vor Augen zu stellen, da in deren Folge eine neue, *weltweite Phase der buddhistischen Mission* entstanden ist, wie im Abschnitt 4 aufzuzeigen ist. Vor dem Hintergrund der ausgewählten Aspekte in der *Geschichte* beider Religionen ist schließlich (5.) auf einen Ansatz hinzuweisen, wie das Thema der ›Mission‹ innerhalb des buddhistisch-christlichen Dialogs zur Sprache kommen kann.

## Schlüsselbegriffe

- Begriff Mission
- Buddhistische Mission
- Christliche Mission
- Buddhistisch-christlicher Dialog

## Abstract

In light of the questioning of the place of mission within interreligious dialogue, which is frequently encountered today, an attempt is made in the introductory section of this contribution (1.) to clarify the *concept of mission* in the context of religious studies. In the next section (2.) early literary manifestations of the *Buddhist mission* are treated. In the 3rd section, Christian missionary activity in the predominantly Buddhist country of Ceylon/Sri Lanka is briefly presented since, in its wake, a new *worldwide phase of Buddhist mission* has emerged, as is shown in section 4. In conclusion (5.), against the background of these selected aspects in the *history* of both religions, the author identifies an approach as to how the topic of ›mission‹ can be brought up within the Buddhist-Christian dialogue.

## Keywords

- Concept of mission
- Buddhist missionary activity
- Christian missionary activity
- Buddhist-Christian dialogue

## Sumario

Ante el frecuente cuestionamiento de la misión en el marco del diálogo interreligioso actual, en una sección introductoria (1ª) de esta contribución se intentará aclarar el concepto de misión desde la perspectiva de los estudios de las religiones. En otra (2ª) sección, se discutirán los primeros testimonios literarios de la misión budista, y en la 3ª sección, se presentará brevemente la misión cristiana, concretamente en el país predominantemente budista de Ceilán o Sri Lanka, ya que como resultado surgió una nueva fase mundial de la misión budista, como se mostrará en la sección 4. Por último, con el trasfondo de los aspectos seleccionados en la historia de ambas religiones, (5.) cabe señalar un enfoque sobre cómo puede plantearse el tema de la ›misión‹ dentro del diálogo budista-cristiano.

## Palabras clave

- Concepto de misión
  - Misión budista
  - Misión cristiana
  - Diálogo budista-cristiano
-

## 1 Der Begriff ›Mission‹ – theologisch und religionswissenschaftlich

Der Begriff ›Mission‹ bzw. ›Missionierung‹ (wörtlich: ›Entsendung‹, ›Auftrag‹) geht auf eine Entlehnung aus dem Lateinischen (*missio*) im 16. Jahrhundert zurück. Dementsprechend ist ein Missionar im christlichen Kontext, in dem das Wort ursprünglich verwendet wurde, ein Gesandter, der mit der Verbreitung des Glaubens beauftragt wurde.<sup>1</sup> Die Legitimierung für diese ›Sendung‹ erblickt man in dem sogenannten ›Missionsbefehl‹ in Matthäus 28,18-20, in dem Jesus sagt: »[...] geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; taufte sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.«

Diese Worte Jesu werden bis heute als »ein Manifest, das das ganze Ev[angelium] zusammenfasst«, verstanden.<sup>2</sup> Obwohl der ursprüngliche christliche Kontext des Begriffs ›Mission‹ unbestritten ist, bedeutet dies keinesfalls, dass er nur auf das Christentum zu beziehen ist.<sup>3</sup> Heute herrscht die Überzeugung vor, dass es auch in nichtchristlichen Religionen ›Mission‹ gibt, und in diese Richtung verweist auch die Verwendung des Begriffs in der Religionswissenschaft von früh an. Denn schon seit der Entstehung dieser Disziplin im 19. Jahrhundert hat dieser Begriff eine weitere, über das Christentum hinausgehende Bedeutung. Maßgeblich dafür sind die Ausführungen von Friedrich Max Müller, einem der wichtigsten Proponenten dieses damals neu entstandenen Faches. In einem 1873 gehaltenen Vortrag *Über Missionen* thematisiert er die Begriffsgeschichte.<sup>4</sup> Schon zuvor, um 1840 wurde der Begriff »Buddhist mission« innerhalb religionsgeschichtlicher und missionarischer angloamerikanischer Diskurse verwendet.<sup>5</sup>

Nach dem heutigen Verständnis von Religionswissenschaft sind die Begriffe ›Mission‹ bzw. ›Missionierung‹ zwar allgemein zu definieren, doch hat sich ein solcher Begriff zugleich hinsichtlich des Selbstverständnisses und der Geschichte einer spezifischen Religion zu bewähren. Demnach ist zu fragen, ob und inwiefern eine Religion oder religiöse Bewegung ihrem eigenen Anspruch nach in der Mission eine zentrale Aufgabe erblickt, und wie dieses Selbstverständnis zu deuten ist. In den folgenden Ausführungen geht es primär um die Frage, ob und in welchem Sinn von ›Mission‹ im Buddhismus gesprochen werden kann, sowohl in historischer Perspektive als auch im heutigen Kontext, besonders innerhalb des interreligiösen Dialogs.

1 Vgl. Friedrich KLUGE, Art. Mission, in: Etymologisches Wörterbuch, 22. Auflage, Berlin/New York 1989, 481-482; vgl. zur Begriffsgeschichte Johann FIGL, Art. Missionierung, in: Ferdinand KREFF/Eva-Maria KNOLL/Andre GINGRICH (Hg.), Lexikon der Globalisierung, Bielefeld 2011, 263-266.

2 Hubert FRANKEMÖLLE, Art. Missionsbefehl. I. Neues Testament, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5 (2002) Sp. 1302-1303, 1302.

3 Vgl. demgegenüber Gerhard ROSENKRANZ, Art. Mission. Religionsgeschichtlich, in: RGG<sup>3</sup>, Bd. 4 (1960) Sp. 969-971, der noch angenommen hatte, dass »von M[ission] und M[ission]aren anderer Religionen zu sprechen, religionsphänomenologisch unzulässig [ist]« (ebd., 970).

4 Friedrich Max MÜLLER, On missions: A Lecture, with an introductory Sermon by Arthur Penrhyn Stanley, New York 1874, 31-77, vgl. dazu die kritische Analyse von Jonathan S. WALTERS, Rethinking Buddhist Missions (Dissertation), Chicago 1992, 73-74, 99-101 und 178-179.

5 Vgl. WALTERS, Buddhist Missions (Anm. 4), 105.

6 Namentlich durch WALTERS, Buddhist Missions (Anm. 4); vgl. zu *Buddha's Great Commission* ebd., 217-240, bes. 200; und das Kapitel »The Historical Asokan Missions reconsidered«, 366-398, wo er aber zusammenfassend (bes. 379) eine definitive Beurteilung offen lässt; vgl. dazu Helmut ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin/Boston 2015, bes. den Abschnitt »Buddhismus: Ausbreitung ohne ›Mission‹?«, 59-270.

## 2 ›Mission‹ in der frühen Geschichte des Buddhismus

Auch heute wird oft darüber diskutiert, ob es im Buddhismus eine ›Mission‹ gibt bzw. gegeben habe, und ob aus religionswissenschaftlicher und -geschichtlicher Sicht von einer buddhistischen ›Mission‹ gesprochen werden kann. Eine solche Annahme ist heute hinsichtlich der Ausbreitung dieser Religion in vormoderner Zeit stark umstritten. Die zwei wichtigsten Fakten in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus, die mit ›Mission‹ bezeichnet wurden, sind einerseits die Aussendung Buddhas der 60 Mönche, und andererseits das Wirken und insbesondere die Botschaften des Kaisers Ashoka an die Herrscher entfernter Länder im dritten vorchristlichen Jahrhundert. Im Hinblick auf beide Ereignisse wurde der Begriff einer »Buddhist mission« einer »Dekonstruktion« unterworfen.<sup>6</sup> Auf beide grundlegenden Prozesse für die Entwicklung dieser Religion ist hier kurz hinzuweisen.

Im sogenannten ›Großen Auftrag‹ Buddhas sendet er seine Mönche zur Predigt des Dhamma, der Lehre, aus, wie im Pali-Kanon überliefert ist (*Mahā-Vagga*, Kap. 11.1, Māro 1). Diese Aussendung ist oft auch als Parallele zum christlichen ›Missionsbefehl‹ im Matthäusevangelium (Mt 28:18-20) verstanden worden; zugleich aber sind dabei Unterschiede zum neutestamentlichen und christlichen Verständnis gegeben.<sup>7</sup> Auftrag ist es, herumzuwandern, um die Lehre zu predigen: »Geht, ihr Mönche, in die Welt, vielen Wesen zum Wohle, vielen Wesen zum Glücke, aus Mitgefühl mit der Welt, zum Nutzen, Wohl und Glück von Göttern und Menschen.«<sup>8</sup> Damit wird das Predigen auf Wanderschaft in den Lebensstil integriert, wie er von asketischen Gruppen des damaligen Indien praktiziert wurde.<sup>9</sup> Es ist hier zum Ausdruck gebracht, dass es Buddha um die Verbreitung seiner Lehre durch Predigt geht, wozu er seine Mönche beauftragt.

Die Gemeinde vergrößerte sich nach und nach stark, so dass von einer »Entwicklung zur Massenbewegung« gesprochen werden kann.<sup>10</sup> Etwa ein Jahrhundert nach dem Tod Buddhas war seine Verkündigung schon in weiten Teilen Nordindiens verbreitet.<sup>11</sup> Doch die größte Expansion dieser neuen Religion in Indien sowie in benachbarten Reichen und Regionen fand in der Regierungszeit Kaiser Ashokas statt, des Königs des Maurya-Reiches aus der gleichnamigen Dynastie, der 272-231 v. Chr. über weite Teile Indiens herrschte.

Über Ashoka und seine Förderung des Buddhismus sind wir vor allem durch die in Stein-Stelen gemeißelten Edikte informiert. Besonders wichtig ist im vorliegenden Zusammenhang der Frage nach der ›Mission‹ das 13. Felsenedikt.<sup>12</sup> Auf dieser Stele wird davon gesprochen, dass Ashoka Boten (Pāli: *dūta*) in ferne Länder ausgesandt habe, wodurch

<sup>7</sup> Vgl. dazu George M. SOARES-PRABHU, *Two Missions Commands. An Interpretation of Matthew 28:16-20 in the Light of a Buddhist Text*, in: *Biblical Interpretation* (1994/2-3) 264-282.

<sup>8</sup> *Mahā-Vagga*, Kap. 11.1, Māro I, in: Palikanon, <https://www.palikanon.com/vinaya/mahavagga/mahavagga.html#11> (22.2.2022).

<sup>9</sup> Vgl. Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1992, 122.

<sup>10</sup> Ebd., 135.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 127-176 (Überschrift zum 4. Kapitel).

<sup>12</sup> Deutsch übersetzter Gesamttext des 13. Edikts bei SCHNEIDER, *Einführung* (Anm. 9), 144-145.

der *Dharma* sehr weit verbreitet worden sei.<sup>13</sup> Obwohl es in der westlichen Literatur keine Zeugnisse davon gibt, dass diese Botschafter hier auch angekommen sind, bleibt dennoch das Faktum bestehen, dass unter diesem König eine verstärkte Ausbreitung des Buddhismus stattgefunden hat.<sup>14</sup> Die Bemühungen Ashokas, Kontakt mit westlichen Herrschern anzuzielen und zu vertiefen, zeigen auch Inschriften von Edikten, die in aramäischer und griechischer Sprache (in hellenistischer Koine) abgefasst sind.<sup>15</sup> Die Felsenedikte Ashokas können als »die ursprünglichsten und wichtigsten Zeugnisse für die frühe Ausbreitungsgeschichte des Buddhismus« verstanden werden.<sup>16</sup>

### 3 Christliche Mission in Ceylon

#### 3.1 Der Kontext der Kolonialisierung

Eine weitere entscheidende Phase in der Geschichte des Buddhismus, die indirekt zu einer neuen, eigenen missionarischen Aktivität dieser Religion führte, war die Begegnung mit der christlichen Missionierung. Ab dem 16. Jahrhundert geschah in *Ceylon* die Kolonialisierung durch aufeinander folgende europäische Mächte (Portugiesen, Holländer, Briten), was mit jeweils unterschiedlicher christlicher Konfession einher ging. Die im Zusammenhang mit der Kolonialherrschaft in Ceylon durchgeführte Missionierung spiegelt gleichsam das gespaltene nachreformatorische Christentum Europas wider. Die *portugiesisch-katholische* Herrschaft begann zeitlich zwar noch vor der Reformation, nämlich 1501, und dauerte bis 1658, es folgte die holländisch-reformierte Phase von 1658 bis 1795 und schließlich jene der britisch-anglikanischen Missionspraktiken (von 1795 bis 1948).<sup>17</sup> Unter der portugiesischen Herrschaft, die sich vor allem in den Küstengebieten entfaltete, wurde »die gesamte Bevölkerung gezwungen, den römischen Katholizismus anzunehmen«. <sup>18</sup> Es kam zu Zwangsbekehrungen, und zugleich mussten Einheimische portugiesische Vornamen annehmen, und sogar den eigenen Familiennamen aufgeben.<sup>19</sup>

Die *holländischen Protestanten* unterdrückten nicht allein die Buddhisten/Buddhistinnen – wenn auch nicht so entschieden wie ihre kolonialistischen Vorgänger –, sondern wendeten sich zusätzlich gegen die Katholiken, sodass einige von ihnen in das Herrschaftsgebiet des buddhistischen Königs von Kandy flohen, der ihnen Schutz gewährte.<sup>20</sup>

Die Herrschaft *der Engländer* über Ceylon – 1803 wurde es britische Kronkolonie, und 1815 ist auch das Königreich von Kandy erobert worden – ist eng verbunden mit den Interessen der britischen Ost-Indischen Handelskompanie, die kein primäres Interesse an Bekehrungen hatte und sich eher für die Verwaltung von religiösen Praktiken der Buddhisten/Buddhistinnen zuständig sah.

Diese durch die Kolonialisierung mitbedingten Fakten wurden hinsichtlich Ceylons so zusammengefasst: »Das 19. Jahrhundert als Zeitalter der christlichen Missionsbewegungen war (mit wenigen Ausnahmen) weder gegenüber anderen Religionen sensibel noch gegenüber den Gefühlen der Menschen, deren Religion man mit Füßen trat. Alles Nicht-Christliche war Heidentum.«<sup>21</sup>

13 Vgl. SCHNEIDER, Einführung (Anm. 9), 150.

14 Ebd., 157-158.

15 Vgl. Franz WINTER, Das frühchristliche Mönchtum und der Buddhismus, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 233-234.

16 Vgl. ebd., 254-255.

17 Vgl. Michael VON BRÜCK /Whalen LAI, Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, 79.

18 Heinz BECHERT, Die Erneuerung des asiatischen Buddhismus, in: DERS./Richard GOMBRICH (Hg.), *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*, München 2000, 336-360, 336.

19 VON BRÜCK/LAI, *Buddhismus und Christentum* (Anm. 17), 80.

### 3.2 Revitalisierung des Buddhismus – eine Auswirkung der Kolonialzeit

Die Unrechtspraktiken der Kolonialzeit, die mit der christlichen Missionstätigkeit in unterschiedlicher Weise wiederholt verbunden waren, haben in diesem überwiegend buddhistischen Land indirekt zur Erneuerung der einheimischen Religion, zur Reform des traditionell gelebten Buddhismus beigetragen, der trotz allem vom Christentum vieles gelernt hatte. In der frühen Phase dieser Erneuerungsbewegung kam »Sri Lanka eine Schlüsselrolle für diese Entwicklung zu.«<sup>22</sup> Diese Entwicklung wurden als ›Protestantischer Buddhismus‹ oder ›buddhistischer Modernismus‹ bezeichnet. Nach Gombrich<sup>23</sup> impliziert der ›Protestantische Buddhismus‹ zugleich den Protest gegen das Christentum als Religion der Kolonialmacht. Bedeutendster Repräsentant dieses ›reformierten‹ Buddhismus ist *Anagārika Dharmapāla* (1864-1933), ein gebildeter Laie, dessen selbst gewählter Name programmatisch ist: *Anagārika* ist ›der Hauslose‹, und *Dharmapāla* meint ›Beschützer des Dharmas‹, d. h. der Lehre. Er gilt als Vertreter einer aktiven Mission.<sup>24</sup>

In diesem Erneuerungsprozess spielte die Abfassung eines buddhistischen Katechismus eine wichtige Rolle. Für Sri Lanka war der *Buddhistische Katechismus* des Theosophen Colonel Henry Steel Olcott, der 1881 in Colombo zugleich in englischer und singhalesischer Sprache erschienen ist, das maßgebliche Werk. Er erarbeitete einen solchen Katechismus vornehmlich für die Verwendung in buddhistischen Schulen. Im Interesse der Unterstützung und Ausbreitung des Buddhismus gründeten Blavatsky und Olcott schon die »Buddhistische Theosophische Gesellschaft« von Ceylon, »die das buddhistische Erbe bewahren und ein buddhistisches Schulwesen aufbauen sollte.«<sup>25</sup> Die Abfassung eines Katechismus und die Schulgründungen können im Verhältnis zum Christentum als *alternative Mission* verstanden werden, die sozusagen die tradierte Religion vor Ort neu zur Geltung bringen wollte.

### 4 Buddhismus im ›Westen‹ seit dem 19. Jahrhundert – eine Umkehrung der Missionsrichtung?

Buddhistische Katechismen hatten in westlichen Ländern zur Bekanntmachung der Lehren dieser Religion wesentlich beigetragen, und in diesem Sinn in Europa und Amerika missionarische Wirkung gezeigt. Jener von Olcott war um 1900 eines der erfolgreichsten Bücher für Konvertiten/Konvertitinnen,<sup>26</sup> und das Jahr der Publikation des ›Buddhistischen Katechismus‹ von Zimmermann (Subhadra Bhikshu) 1888 wurde als Beginn einer neuen Rezeptionsphase des Buddhismus in Deutschland verstanden, die durch das Entstehen der ersten Sammlungsbewegungen gekennzeichnet ist.<sup>27</sup> Auf die Initiative von Karl Seidenstücker hin, der Sohn eines evangelischen Pastors und eine führende Persönlichkeit in der Anfangszeit des Buddhismus in Deutschland war, wurde 1903 in Leipzig die erste buddhistische Vereinigung Deutschlands gegründet, und zwar mit dem Namen ›Buddhistischer Missionsverein für Deutschland‹. Vermutlich wurde diese Bezeichnung in

20 Vgl. BECHERT, Die Erneuerung (Anm. 18), 336.

21 VON BRÜCK/LAI, Buddhismus und Christentum (Anm. 17), 81-82.

22 BECHERT, Die Erneuerung (Anm. 18), 337.

23 Vgl. Richard F. GOMBRICH, Der Theravada Buddhismus: Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka, Stuttgart 1997, besonders das Kapitel »Protestantischer Buddhismus«: 177-222.

24 ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte (Anm. 6), 269.

25 BECHERT, Die Erneuerung (Anm. 18), 338.

26 Vgl. dazu ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte (Anm. 6), 270.

27 Vgl. Martin BAUMANN, Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1993, 50.

Analogie zum ›Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein‹ gewählt.<sup>28</sup> 1906 wurde der von Seidenstücker gegründete Verein in ›Buddhistische Gesellschaft für Deutschland‹ umbenannt. Dennoch ist die ursprüngliche, erste Benennung insofern von Interesse, als der Verein in Parallele und im Gegensatz zum christlichen Verständnis von Mission benannt wurde.

Die Verbreitung der Kenntnisse über den Buddhismus im ›Westen‹ ist zudem insbesondere durch das erste ›Weltparlament der Religionen‹, das 1893 in Chicago stattfand, verstärkt worden. Dort wurde die christliche Missionierung in Asien von repräsentativen Teilnehmern kritisiert; zu diesen gehörte auch Anagārika Dharmapāla, der »als Initiator der ersten buddhistischen Mission gilt.«<sup>29</sup> Dieses erste ›Weltparlament der Religionen‹ und dessen Folgewirkungen sind als »Umkehrung der Missionsrichtung« verstanden worden, die bis in die Gegenwart nachwirkt.<sup>30</sup>

## 5 Mission als Thema des Dialogs zwischen Buddhisten und Christen

### 5.1 Buddhistische Mission in westlichen Ländern

Für die Ausbreitung des Buddhismus in Europa und Amerika, die in einzelnen Ländern unterschiedlich verlaufen ist, war noch eine Reihe weiterer Faktoren wichtig. Doch viele gehen auf wesentliche Impulse um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurück. Diese Entwicklung und die heutige Situation in einzelnen Ländern kann nur durch länder-spezifische Studien überblickshaft erfasst werden.<sup>31</sup> Aus religionsgeschichtlicher Sicht wird diese Entwicklung von Autoren/Autorinnen der Gegenwart als stark missionarisch gekennzeichnet. Und wenn in heutigen Gesprächen gesagt wird, dass der Buddhismus keine Mission kenne, so zeigt doch seine Geschichte, dass es immer wieder auch missionarische Formen seiner Verbreitung gegeben hat, so vor allem im 20. Jahrhundert im ›Westen‹, und es ist nicht zutreffend, zu meinen, »Buddhisten hätten – womöglich auf Grund ihrer Toleranz, grundsätzlich auf aktive Mission verzichtet.«<sup>32</sup> Hinsichtlich buddhistischer Aktivitäten im ›Westen‹ wird gesagt, der Missionsgedanke spiele »heute eine große Rolle«, und viele Aspekte seien »noch deutlicher ›missionarisch‹ als häufig in der Buddhismusgeschichte Asiens.«<sup>33</sup> Ein wissenschaftlicher Sammelband zeigt auf, dass alle großen Richtungen dieser Religion missionarische Aktivitäten weltweit entfalten würden.<sup>34</sup> Im buddhistischen

**28** Vgl. ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte (Anm. 6), 270. Die ›Ostasien-Mission‹ ist 1884 auf Anregung des Schweizer Pfarrers Ernst Buß unter dem Namen des Missionsvereins in Berlin gegründet worden: vgl. Art. Ostasien-Mission, in RGG<sup>4</sup>, Bd. 6 (2003) 726-727; ferner: Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd. 13, Leipzig 1908, 901. Damals bestand in Leipzig in dem theosophischen Umfeld, mit dem Seidenstücker zeitweilig verbunden war, der ›Buddhistische Missions-Verlag Hans Fändrich‹, vgl. Heinz MÜRMELE, Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland. Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig), in:

Klaus-Dieter MATHES (Hg.), Buddhismus in Geschichte und Gegenwart: Erneuerungsbewegungen, Bd. 11, Hamburg 2006, 157-173, 160, Anm. 20.

**29** ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte (Anm. 6), 269; vgl. Dorothea LÜDECKENS, Das Weltparlament von 1893: Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/ New York 2002, bes. 219.

**30** Vgl. Johann FIGL, Mission als Schlüsselthema der Praxis von Religionsgemeinschaften und Kirchen in Europa, in: Martin STOWASSER / Franz HELM (Hg.), Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen 2011, 85-92, bes. 90-91; vgl. FIGL, Missionierung (Anm. 1), 263-266.

**31** Vgl. z. B. Johann FIGL, Buddhistische Traditionen, in: Karsten LEHMANN / Wolfram REISS (Hg.), Religiöse Vielfalt in Österreich, Baden-Baden 2022, 337-354.

**32** Oliver FREIBERGER / Christoph KLEINE, Buddhismus: Handbuch und kritische Einführung, Göttingen 2011, 436, vgl. 461.

Kontext hat sich für ›Missionar‹ seit dem späten 19. Jahrhundert das zusammengesetzte Wort *dhammadūta* (Pali) bzw. *dharmadūta* (Sanskrit) als Neubildung ergeben (wörtlich: ›Gesandter‹, bzw. ›Bote des Dharma, der Lehre‹); wenn heute buddhistische Mönche und Institutionen, wie Universitäten, ausdrücklich den Terminus ›Mission‹ übernehmen, so kann dies als Rezeption und Ergebnis der Begegnung mit dem Christentum seit dem 19. Jahrhundert verstanden werden.<sup>35</sup>

## 5.2 Dialog und Mission –

### »Die Aussendung der zwölf Jünger« (Lk 9:1-6) in der Deutung des Dalai Lama

Im christlich-buddhistischen Dialog ist es wichtig, die Differenzen und auch Ähnlichkeiten im Missionsverständnis beider Religionen zu beachten. Dazu soll hier nur ein Punkt innerhalb der vielfältigen Formen einer Begegnung und eines Austauschs zwischen beiden Religionen genannt werden. Der Ansatz, der hier zur Sprache kommen soll, ist die Frage, welche Bedeutung der ›Missionsauftrag‹ innerhalb des Dialogs hat, und zwar in der Weise, wenn er aus der *Perspektive der jeweils anderen Religion* gelesen und gedeutet wird. Aus buddhistischer Sicht sei hier exemplarisch die Lektüre und Interpretation der »Aussendung der zwölf Jünger« nach dem Lukasevangelium durch den Dalai Lama vor Augen gestellt.

Eine Reihe von Betrachtungen des Dalai Lama zu ausgewählten Stellen des Neuen Testaments finden sich in dem Buch *Das Herz aller Religionen ist eins: Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*.<sup>36</sup> Das Buch selbst möchte eine Arbeitsgrundlage für interreligiöse Dialoge sein. Eine wichtige Aussage des Abschnittes über die »Aussendung der zwölf Jünger« im Lukasevangelium (Lk 9:1-6) ist der »Auftrag« Jesu, »das Reich Gottes zu verkünden und zu heilen«, wobei er sagt: »Nehmt nichts mit auf dem Weg, keinen Wanderstab, und keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd« (Verse 2f.). Aber wenn sie nicht aufgenommen werden, dann sollen die Jünger weggehen und den Staub von ihren Füßen zum Zeugnis gegen die, die sie abgelehnt haben, abschütteln (Vers 5). Die Zwölf machten sich auf den Weg und »wanderten von Dorf zu Dorf« (Vers 6).

Zunächst sieht der Dalai Lama eine Parallele zu einer Stelle des *Vinaya-Sūtra*, wo es heißt, dass die Mönche »um Almosen bettelnd von Dorf zu Dorf ziehen«, ohne jemals Schaden zu bewirken.<sup>37</sup> Ähnliches gilt auch von der »Heilung der Kranken«, die in diesem Evangeliumstext zu Beginn und am Ende angesprochen wird, wobei das Kranksein nicht nur auf

33 Ebd., 441.

34 Vgl. Linda LEARMAN, Introduction, in: DIES. (Hg.), *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*, Honolulu 2005, 1-21.

35 Siehe WALTERS, *Buddhist Missions* (Anm. 4), 204-205; vgl. ZANDER, ›Europäische‹ Religionsgeschichte (Anm. 6), 269-270. Vgl. die *Deutsche Dharmaduta Gesellschaft*, die 1952 in Sri Lanka gegründet wurde, verbunden mit der Intention einer buddhistischen Mission in Deutschland; siehe: German Dharmaduta Society, in: Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/German\\_Dharmaduta\\_Society](https://en.wikipedia.org/wiki/German_Dharmaduta_Society) (22.2.2022); vgl. Buddhistische Universitäten in Ursprungsländern dieser Religion, z. B. in Myanmar die

*Dhammaduta Buddhist University* in Yangon, 1998 eingerichtet, und eine solche in Bago, 2015 gegründet; siehe: International Theravada Buddhist Missionary University, in: Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/International\\_Theravada\\_Buddhist\\_Missionary\\_University](https://en.wikipedia.org/wiki/International_Theravada_Buddhist_Missionary_University) (22.2.2022).

36 Aus dem Englischen übersetzt, Hamburg 1997. Diese Vorträge wurden innerhalb eines Seminars an der Middlesex-Universität in London 1994 vor einer großen Zuhörerschaft von Christen/Christinnen gehalten.

37 DALAI LAMA, *Das Herz aller Religionen ist eins: Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*, Hamburg 1997, 191.

körperliches, sondern auch auf seelisches oder emotionales Leid zu beziehen sei.<sup>38</sup> Diese Passage interpretiert der Dalai Lama von den Erfordernissen her, die ein spiritueller Mensch haben sollte. Damit wird ein wichtiges Ideal aufgezeigt, nämlich, dass es »entscheidend [ist], daß wir aktiv zum Wohlergehen von anderen beitragen.«<sup>39</sup> Hier wird implizit gefordert, was zentrales Motiv im ›Großen Auftrag‹ Buddhas ist, denn dieser geschieht »vielen Wesen zum Wohle, vielen Wesen zum Glücke, aus Mitgefühl mit der Welt« (*Mahā-Vagga*, Kap. 11.1, Māro 1). Daran anschließend kommt der Dalai Lama explizit auf das Thema der Mission zu sprechen, und meint, dass es im Hinblick auf die Lektüre solcher Texte heute entscheidend sei, »daß wir zwischen Bekehrung und dem Konzept der Missionierung unterscheiden«, das bedeute, dass man keiner Person religiöse Überzeugungen aufdrängen darf, die nicht ihren Neigungen entsprechen;<sup>40</sup> kein Lehrer habe dazu ein Recht, und er fügt hinzu: »Im Buddhismus finden wir keine Tradition der aktiven Bekehrung«, wobei er allerdings von den »missionarischen Aktivitäten« Ashokas absieht.<sup>41</sup> Doch »Mission« in einem »aktiven« Sinn wird abgelehnt.

Der Dalai Lama spricht daher mit einer großen Zurückhaltung hinsichtlich der Ausbreitung der eigenen religiösen Auffassung unter Menschen anderer Religion und Weltanschauung. Ein Grund dafür ist die Vielfalt der menschlichen Interessen und spirituellen Neigungen, die er an anderen Stellen seiner Bücher ausführlich zur Sprache bringt.<sup>42</sup> Es wird im christlich-buddhistischen Dialog beachtet, dass der Dalai Lama diese Verschiedenheit auch im Hinblick auf das Verhältnis dieser beiden Religionen betont: zu unterschiedlich sei das Auffassungsvermögen der Kulturen und Menschen, »als daß sich nur ein einziger ›Weg‹ zur Wahrheit rechtfertigen ließe«.<sup>43</sup> Angesichts dieser zustimmenden Bewertung der faktisch gegebenen Pluralität der Kulturen und Religionen ergibt sich für die Frage der Ausbreitung von Religionen bzw. einer ›Mission‹ eine zweifache Möglichkeit: so kann der Dalai Lama z. B. einerseits sagen, dass auch in der ›westlichen‹ Kultur der Buddhismus für einzelne Menschen die bessere spirituelle Entwicklung ermöglicht,<sup>44</sup> als auch andererseits vorschlagen, »daß die Menschen der Religion ihrer eigenen Kultur nachgehen« sollten, und den Rat geben, sich in dieser Religion »spirituell zu entwickeln«.<sup>45</sup> Das Recht des Menschen zu einem Wechsel der Religion wird aber aus buddhistischer Sicht hervorgehoben.

In dem vom Dalai Lama interpretierten Lukas-Text weist er darauf hin, dass wir ebenfalls den Leidenden helfen können, »indem wir unsere spirituellen Erfahrungen mit ihnen teilen, indem wir Unterweisungen geben und ihnen diese guten Nachrichten mitteilen«; und er meint, dass diese Belehrungen »ziemliche Ähnlichkeit« mit bestimmten Stellen in den buddhistischen Sūtras zeigen.<sup>46</sup> Es ist hier ein komparativer Vergleich zwischen grundlegenden kanonischen Texten des Buddhismus und des Christentums angezielt; und an anderer Stelle sagt er, »daß generell gesehen ein vergleichendes Studium der verschiedenen Traditionen nützlich ist«.<sup>47</sup> Dieser Rat, zentrale Texte der jeweils anderen Religion zu lesen und zu deuten,<sup>48</sup> mag auch zu einem vertieften Dialog beitragen und für ein diesem entsprechendes Verständnis von Mission in der heutigen globalen Welt hilfreich sein. ◆

38 Vgl. ebd., 192.

39 Ebd., 191.

40 Ebd., 192.

41 Ebd., 194.

42 Vgl. z. B. DALAI LAMA, Sehnsucht nach dem Wesentlichen. Die Gespräche in Bodhgaya, herausgegeben von J. I. CABEZÓN, Freiburg/Basel/Wien 1993, 15-16; DERS., Logik der Liebe: Aus den Lehren des Tibetischen Buddhismus für den Westen, München 1984, 79-80.

43 Laurence FREEMAN, Vorwort, in: DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 37), 17.

44 Vgl. DALAI LAMA, Logik der Liebe (Anm. 42), 124.

45 Vgl. DALAI LAMA, Das Herz (Anm. 37), 103.

46 Ebd., 192.

47 Vgl. DALAI LAMA, Sehnsucht (Anm. 42), 59.

48 Vgl. z. B. den Beitrag von SOARES-PRABHU (Anm. 7).

---

# Struktureller Antijudaismus

Zur Problematik von Luthers Haltung zu den Juden

von Volker Leppin

## Zusammenfassung

Luthers Antijudaismus ist für heutige lutherische Theologie eine große Belastung. Der Beitrag legt dar, dass diese Belastung umso größer ist, als der Antijudaismus eng mit der Entwicklung und Entfaltung von Luthers Rechtfertigungslehre verbunden ist. Mit der Vorstellung einer Rechtfertigung *sola fide* wollte Luther sich gleichermaßen vom Katholizismus wie vom Judentum abgrenzen. Die in der innerchristlichen Ökumene durch die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre entwickelte Hermeneutik ermöglicht es, im Gespräch mit dem Judentum die Gemeinsamkeit der Gnadentheologie zu betonen und von alten Abgrenzungen Abstand zu nehmen.

## Schlüsselbegriffe

→ Luther  
→ Antijudaismus  
→ Hermeneutik  
→ Jüdisch-christlicher Dialog

## Abstract

Luther's anti-Judaism is a great burden for contemporary Lutheran theology. The article shows that this burden is all the greater because this anti-Judaism is closely connected with the development and expansion of Luther's doctrine of justification. With the notion of justification *sola fide*, Luther wanted to distance himself in equal measure from Catholicism and Judaism. The hermeneutics developed in inner-Christian ecumenism through the Joint Declaration on the Doctrine of Justification makes it possible to emphasize the commonality of the theology of grace when dialoging with Judaism and to distance oneself from old demarcations.

## Keywords

→ Luther  
→ Anti-Judaism  
→ Hermeneutics  
→ Jewish-Christian dialogue

## Sumario

El antijudaísmo de Lutero es una gran carga para la teología luterana contemporánea. El artículo muestra que esta carga es aún mayor porque el antijudaísmo está estrechamente relacionado con el desarrollo y el despliegue de la doctrina de la justificación de Lutero. Con la idea de la justificación *sola fide*, Lutero quiso distanciarse por igual del catolicismo y del judaísmo. La hermenéutica desarrollada en el ecumenismo intercristiano a través de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación permite subrayar lo común de la teología de la gracia en el diálogo con el judaísmo y distanciarse de las antiguas demarcaciones.

## Palabras clave

→ Lutero  
→ Antijudaísmo  
→ Hermenéutica  
→ Diálogo judeo-cristiano

---

Schon lange vor dem Reformationsjubiläum des Jahres 2017 hat Margot Käßmann darauf hingewiesen, dass dieses nicht ohne Benennung der Schattenseiten der Reformation gefeiert werden könne, und hat dies nachdrücklich mit dem Hinweis auf Luthers Antijudaismus verbunden.<sup>1</sup> Diesen Impuls hat die Evangelische Kirche in Deutschland dankenswerterweise aufgegriffen und am 11. November 2015 eine Kundgebung »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum« beschlossen, die deutlich macht, dass eine ernsthafte Aufarbeitung der Problematik des Antijudaismus das Herzstück evangelischen Glaubens betrifft:

»Wir stellen uns in Theologie und Kirche der Herausforderung, zentrale theologische Lehren der Reformation neu zu bedenken und dabei nicht in abwertende Stereotype zu Lasten des Judentums zu verfallen. Das betrifft insbesondere die Unterscheidungen ›Gesetz und Evangelium‹, ›Verheißung und Erfüllung‹, ›Glaube und Werke‹ und ›alter und neuer Bund‹.«<sup>2</sup>

Auch wenn der Begriff nicht fällt, hat die EKD damit neben der Explikation des unmittelbaren Verhältnisses von Christentum und Judentum insbesondere die Rechtfertigungslehre im Blick, die, wie insbesondere der Streit um die 1999 unterzeichnete *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* in Erinnerung gerufen hat, für den lutherischen Glauben in den Worten Eberhard Jüngels das »Zentrum des christlichen Glaubens«<sup>3</sup> ausmacht.

Damit ist ein Problem benannt, das über die historische Einordnung der Judenschriften Luthers weit hinausgeht. Diese ist mittlerweile insbesondere durch die Studien von Thomas Kaufmann umfassend erfolgt.<sup>4</sup> Theologisch notwendig bleibt aber eine selbstkritische Analyse lutherischer Theologie, ob Luthers Haltung zum Judentum von seinen theologischen Grundeinsichten zu unterscheiden ist – und was es für den lutherischen Glauben bedeutet, wenn dies nicht der Fall ist. Das Problem wird noch brisanter dadurch, dass es hier nicht allein um eine Frage religiöser Judenfeindschaft geht, sondern Luthers Judenschriften von früh an auch dazu beigetragen haben, dass Lutheraner sich für einen rassistischen Antisemitismus öffnen konnten. So verfasste schon 1881 ein Student – mutmaßlich der später als Lutherforscher bedeutende Georg Buchwald<sup>5</sup> – ein Pamphlet, mit dem er seine Kommilitonen unter Verweis auf Luthers Judenschriften dazu zu motivieren suchte, sich der damals in Deutschland in Vorbereitung befindlichen Antisemitenpetition<sup>6</sup> anzuschließen.<sup>7</sup> Ihren furchtbaren Höhepunkt erreichte diese Verbindung in dem Pamphlet »Martin Luther

**1** Margot KÄSSMANN, Die dunkle Seite der Reformation, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (1.4.2013); <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fremde-federn-margot-kaessmann-die-dunkle-seite-der-reformation-12131764.html> (10.4.2021).

**2** EKD, Kundgebung »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum«; [https://www.ekd.de/synode2015\\_bremen/beschluesse/515\\_04\\_iv\\_7\\_kundgebung\\_martin\\_luther\\_und\\_die\\_juden.html](https://www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/515_04_iv_7_kundgebung_martin_luther_und_die_juden.html) (10.4.2021).

**3** Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1920.

**4** Thomas KAUFMANN, Luthers »Judenschriften«. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011; DERS., Luthers Juden, Stuttgart 2014.

**5** Johannes BROSEDER, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretationen und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum, München 1972, 56, Anm. 1.

**6** Thomas NIPPERDEY/Reinhard RÜRUP, Art. Antisemitismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1, Stuttgart 1972, 129–153, 139; s. auch Andreas STEGMANN, Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/80, in: Dorothea WENDEBOURG u. a. (Hg.), Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus. Konvergenzen und Konfrontationen in ihren Kontexten, Tübingen 2017, 239–274.

über die Juden: Weg mit ihnen!«, das der Thüringer Landesbischof Martin Sasse kurz nach der »Reichskristallnacht« 1938 veröffentlichte.<sup>8</sup> Diese Linie antisemitischer Adaption von Luthers Antijudaismus kann eine heutige lutherische Theologie, die sich ihrer Verantwortung stellen will, nicht ignorieren.

## 1 Antijudaismus und Antisemitismus: Unterschiede und Interdependenz

Andreas Pangritz hat mit einigem Recht erklärt, dass eine scharfe Abgrenzung des Antijudaismus vom Antisemitismus »wirklichkeitsfremd« sei.<sup>9</sup> In der Tat handelt es sich um einen weitgehend akademischen, gleichwohl für die Klärung der Motivlagen wichtigen Diskurs, wenn man einen Unterschied zwischen dem traditionellen, religiös motivierten Antijudaismus, an dem Luther Teil hatte, und dem rassistisch argumentierenden Antisemitismus festhält. So haben Thomas Nipperdey und Reinhard Rürup im Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe dargelegt, dass der um 1880 aufkommende<sup>10</sup> Begriff des Antisemitismus die pseudowissenschaftliche<sup>11</sup> Rasseneinteilung in »Indo-Europäer«, »Indogermanen«, »Arier« voraussetzt.<sup>12</sup> Dies, vor allem das für den Antisemitismus konstitutive nichtreligiöse Verständnis von »Jude« beziehungsweise »Judentum«,<sup>13</sup> markiert klare Unterschiede zu den Luther überhaupt möglichen Denkmustern.

Für ihn war das Judentum religiös definiert. Das gilt selbst noch dort, wo er von »Israelitische[m]«<sup>14</sup> oder »Jüdische[m] blut«<sup>15</sup> spricht, das »vermischt, unrein, wässerich und wilde« geworden sei.<sup>16</sup> Diese naturalisierende Metapher wurzelt ihrerseits in religiösen Annahmen. Luther schrieb den Juden zu, sich ihrer Geburt, mithin ihres »fleischs und Bluts«<sup>17</sup> zu rühmen. Im Horizont seines Vorurteilskomplexes also kehrten seine pejorativen Aussagen über jüdisches Blut vermeintliche jüdische Beanspruchungen des Blutes um, denen er das gnadenhaft gestiftete Verhältnis der Christen zu Gott gegenüberstellte. An diesem Denkhorizont würde man vorbeigehen, wollte man Luthers Auffassungen mit Hilfe der biologischen Denkmuster aus dem 19. Jahrhundert deuten.

So sehr diese Unterscheidung zur Klarheit beiträgt, so wenig ist sie allerdings geeignet, Luther oder die lutherische Theologie von ihrer Verstrickung in die Rassismus einschließende Schuldgeschichte gegenüber dem Judentum zu entlasten. Dies gilt schon deswegen, weil, wie oben angesprochen, Luthers Äußerungen historisch durchaus in die

**7** [Georg BUCHWALD,] Luther und die Juden. Den deutschen Studenten gewidmet von einem Kommilitonen, Leipzig 1881; zur Autorfrage s. BROSEDER, Luthers Stellung zu den Juden (Anm. 5), 56, Anm. 1; zu Buchwalds Vorgehen s. Dorothea WENDEBOURG, Die Bekanntheit von Luthers Judenschriften im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: DIES. u. a. (Hg.), Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus (Anm. 6), 170-171.

**8** Martin SASSE, Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!, Freiburg i. Br. 1938.

**9** Andreas PANGRITZ, Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers, Frankfurt a. M. u. a. 2017, 246.

**10** NIPPERDEY/RÜRUP, Art. Antisemitismus (Anm. 6), 139.

**11** Christhard HOFFMANN, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung, in: Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, Frankfurt a. M. 1994, 293-317, 301.

**12** NIPPERDEY/RÜRUP, Art. Antisemitismus (Anm. 6), 130.

**13** Ebd., 131.

**14** LUTHER, Vom Schem hamphoras (WA 53, 615, 24-25).

**15** LUTHER, Vermahnung wider die Juden (WA 51,195,12); s. zu der vor ähnliche Fragen stellenden Rede von der »limpieza de sangre« im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Spanien Max Sebastián HERING TORRES, Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt 2006.

**16** LUTHER, Vom Schem hamphoras (WA 53, 615, 24).

**17** LUTHER, Von den Juden und ihren Lügen (WA 53,426,22-26).

Geschichte des Antisemitismus Eingang fanden – und hier wäre es dann zu kurz gegriffen, in ihnen lediglich eine Projektionsfläche zu sehen, derer sich die Antisemiten bedienten. In ihrer Schärfe bis hin zu den auf Elimination der jüdischen Religion ausgerichteten Vorschlägen in den späten Schriften<sup>18</sup> waren sie auch Legitimationsgrundlage für rassistischen Antisemitismus. Die sich hier vollziehende Transformation von Antijudaismus zu Antisemitismus hat Heiko Augustinus Oberman überzeugend auf den Begriff gebracht, indem er von »Wurzeln des Antisemitismus« sprach,<sup>19</sup> um so den unausweichlichen Zusammenhang zwischen beidem bei Festhalten der Unterschiede zu benennen.

Die fortdauernde Belastung beruht aber auch und vor allem darauf, dass für theologische Hermeneutik gerade die theologische Ausrichtung von Luthers Judenhass ein Problem darstellen muss. Darüber, dass jegliche Form von Rassismus angesichts von Gal 3,28 dem Christentum fremd sein muss, sollte heutzutage rasch Einigung erzielt werden können. Eine solche Haltung ließe sich so möglicherweise leicht aus dem denkerischen Gesamtzusammenhang von Luthers Denken herauslösen und als zeitverhaftet abstreifen. Schwerer wiegt es aber, wenn sich die Einsicht nicht umgehen lässt, dass Luthers Antijudaismus nicht aus theologieexternen Anlässen resultierte, sondern tief in eben dem Gedanken verwurzelt ist, der Lutheranern am liebsten ist: der Rechtfertigungslehre.

## 2 Antijudaismus und Rechtfertigungslehre

Tatsächlich war Luthers Haltung zum Judentum zutiefst von seiner Gnadentheologie bestimmt – dies zeigt sich schon in der frühen Phase seines Denkens, in welcher er noch nicht jene klare Rechtfertigungsterminologie und -theologie entwickelt hatte, die später zum markanten Merkmal seines Denkens werden sollte. Die Kritik an Versuchen, sich selbst zu erlösen, findet sich schon in den frühen Vorlesungen.<sup>20</sup> Dabei bilden seine Vorwürfe gegenüber dem Judentum einen unauflöselichen Komplex mit seiner Kritik an jenen christlichen Haltungen, von welchen er sich absetzen wollte. Deutlich wird dies bereits in der ersten Psalmenvorlesung, den *Dictata super Psalterium*, in welchen es heißt:

<sup>18</sup> Ebd. (WA 53,522-527).

<sup>19</sup> Heiko Augustinus OBERMAN, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin <sup>2</sup>1981; differenzierend aufgenommen bei Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ, *Wurzeln des Antisemitismus in Luthers theologischem Antijudaismus*, in: Heinz KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 351-367.

<sup>20</sup> Ob man hier nun, wie es Ernst BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen* <sup>3</sup>1966, etabliert hat, von einer »Demutstheologie« spricht, die ab ca. 1518 von der Rechtfertigungstheologie abgelöst worden wäre, oder nach dem jetzigen Stand der Forschung eher gleitende Entwicklungen voraussetzt, in welchen Luther mystische Ansätze allmählich zur Rechtfertigungslehre im paulinisch-augustinischen Sinne transformierte (s. Volker LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München <sup>2</sup>2017; DERS., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen <sup>2</sup>2018), muss an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden.

<sup>21</sup> LUTHER, *Dictata super Psalterium* (WA55/1,290,18-291,6): »Loquitur autem secundum Apostolum, Ro. 4, contra eos omnes, qui peccata sua suis operibus et meritis volunt remitti a Deo et suis operibus iustificari. Et sic ›Christus frustra esset mortuus‹. Quia sine eius morte propriis operibus salvi essent, quod est falsum. Tales sunt Iudaei, Tales haeretici, Tales etiam omnes superstitiosi in singularitate, Qui reiecta obediencia et fide, suam statuunt iustitiam«.

<sup>22</sup> LUTHER, *Dictata super Psalterium* (WA 55/287,3-25): »Proprie tamen ad propositum videtur arguere locutionem hypocrisis, quam supra vocavit vanitatem, qualem ille phariseus egit qui dixit ›Ieiuno bis in sabbato‹, et longas orationes predicabant et seipsum magnificabant et, ut dominus dicit, omnia faciebant ut viderentur

»Er wendet sich hier aber laut dem Apostel in Röm 4 gegen alle die, die wollen, dass ihnen ihre Sünden aufgrund ihrer Werke und Verdienste von Gott vergeben und sie durch ihre Werke gerechtfertigt werden. Und so ›wäre Christus vergeblich gestorben‹, weil sie auch ohne seinen Tod durch eigene Werke erlöst sein könnten, was nicht stimmt. So sind die Juden, so sind die Häretiker, so sind auch alle Abergläubischen im Einzelnen, die Gehorsam und Glauben verwerfen und ihre eigene Gerechtigkeit errichten.«<sup>21</sup>

Die Verschlingung der Gedankenstränge lässt den Eindruck aufkommen, dass Luthers kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum von seiner religiösen Ablehnung des Judentums gar nicht zu trennen ist. Die Kritik richtet sich in beiden Fällen auf die dem Gegenüber von Luther unterstellte Werkgerechtigkeit. Für diese wird das Judentum geradezu zum hervorgehobenen Beispiel – weil das Heil am Tod Jesu hängt, die Christen aber, die das hierdurch zugeeignete Heil verleugnen, indem sie auf eigene Werke vertrauen, sich in Luthers Augen dem Judentum als Religion, die Christus nicht als Messias anerkennt, angleichen. So konnte Luther an einer anderen Stelle der Psalmenvorlesung eine direkte Linie von der religiösen Haltung der Pharisäer zu jenen in der Kirche seiner Zeit ziehen, die auf die Gültigkeit und heilbringende Wirkung von Zeremonien vertrauten.<sup>22</sup>

Diese Grundstruktur der Parallelität von Antijudaismus und Antikatholizismus<sup>23</sup> behielt Luther in der Folgezeit bei, ja entfaltete sie sogar noch bis ins Detail. So polemisierte er 1519 im *Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi* gegen die Lehre vom *opus operatum*, in welcher er eine Missachtung der Notwendigkeit der glaubenden Aneignung des Sakramentes durch den Empfangenden sah. Von diesem gelte nämlich, es müsse »auch praucht werden ym glauben (das ist opus operantis)«. <sup>24</sup> Eben diese Vorstellung von einem vom Glauben gelösten *opus operatum*, einem »gemacht werck«, fand er nun im Judentum wieder:

»Christus am Creutz war auch eyn gemacht werck, das gott woll gefiel, aber es seyn drob gefallen die Juden biß auff dissen tag, darumb das sie nit ein prauchlich werck ym glauben drauß machten. Drumb sich zu, das das sacrament dir sey eyn opus operantis, das ist eyn prauchlich werck und gotte gefalle nit umb seyns weßens willen, Szonderenn umb deins glaubens und guten prauchs willen.«<sup>25</sup>

ab hominibus. [...] Hec autem omnia sunt vanitas, eo quod non sunt spiritualia et vitalia. Sed quia dilexerunt ista et Domino talia reprehendenti restiterunt et defenderunt et usque hodie statuere conantur, ideo factum est de vanitate mendacium, quod querunt usque hodie, quomodo stabiliant. Et ideo contra dominum zelaverunt et irati sunt, qui vias istas hypocrisis arguebat. Unde nunc eos leniter instruit ›Irascimini‹ (id est Zelate pro viis vestris ita ut non peccetis) ›et nolite peccare‹. Iste enim zelus eorum stultus est, quod pro sua iustitia zelant et irascuntur, [...]. Usque hodie iste versus arguit plurimos in Ecclesia, qui certant pro suis ceremoniis et zelant pro vanitate observantiae exterioris.«

**23** Dieser Begriff kann hier nur in aller Vorsicht gebraucht werden: So wie einerseits gilt, dass die mittelalterliche Kirche nicht mit der römisch-katholischen Kirche der Neuzeit identisch ist, gilt umgekehrt, dass Luther in gewissem Sinne als katholisch zu verstehen ist. Dieser Sachverhalt wird oben verkürzt, um einen Parallelbegriff zu »Antijudaismus« zu finden.

**24** LUTHER, *Sermon vom Sakrament* (WA 2,751,36-37).

**25** LUTHER, ebd. (WA 2,752,6-11).

Die Sprache der christlichen Dogmatik also diene hier zur Beschreibung – und Dif-famierung – des jüdischen Glaubens. Man kann schon durchaus fragen, ob Luther die Intention der Lehre vom *opus operatum* in der Scholastik eigentlich richtig wahrgenommen hat. Offenkundig aber ist es, dass seine Vorstellung vom Judentum nicht dessen Selbstwahrnehmung berücksichtigte, sondern die fremde Religion in die – negativ besetzten – Begriffsmuster der eigenen einschrieb. Dem mittelalterlichen Christentum wie dem Judentum warf der Reformator letztlich vor, die Ausschließlichkeit der Heilsgabe aus Gnade durch den Glauben, *sola gratia* und *sola fide*, zu verfehlen.

Diese Auffassung prägt auch die 1521 verfasste Schrift *Magnificat verdeuscht*, in welcher nach Thomas Kaufmann »eine spezifisch reformatorische Haltung gegenüber den Juden ihre kompakte volkssprachliche Gestalt« gewann.<sup>26</sup> Das trifft in der Tat recht genau den Tenor dieser Schrift, in welcher Luther den Juden eine Verkehrung der Gabe des Gesetzes vorwirft. Im Sinne des *usus theologicus* oder *elenchthicus* zum Aufweis ihrer Sünde gedacht, hätten sie hieraus ein Mittel zur Selbsterlösung gemacht:

»Das aber hernach den Juden das gesetz geben wart, ist dieszer zusagung nit gleich und darumb geschehen, das sie durch das licht des gesetzes yhr vormaledeyey natur deste basz erckneten und nach dieszem zugesagten samen der gebenedeyung deste hitziger und begirlicher vorlangen solten, darinnen sie ein forteil fur den heyden aller welt gehabt. Aber sie haben das forteyl umkeret und ein nachteil drausz gemacht und furgenummen das gesetz durch sich selb zurfullen und nit yhr durfftig vormaledeyung da durch erkennen, haben damit yhn selb die thur zuthan, das der same hat mussen fur ubir gehen und bleyben noch also, got gebe nit lange, Amen.«<sup>27</sup>

Die Schlusshoffnung, dass der Zustand nicht lange so bleiben möge, versuchte Luther selbst in missionarischer Perspektive umzusetzen.<sup>28</sup> Diesem Anliegen diene, neben anderen, auch seine berühmte Schrift von 1523 *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* – ganz unabhängig davon, ob man sie im Blick auf die anvisierten judenpolitischen Maßnahmen eher als tiefgreifende Wende einstuft<sup>29</sup> oder auch hier die Kontinuität, etwa zu dem massiven Antijudaisten Johannes Pfefferkorn, stärker betont.<sup>30</sup> Theologisch bleibt hier tragend der Gedanke, dass Juden um ihres Heils willen zum Christentum bekehrt werden müssten,<sup>31</sup> wobei im Kontext der Schrift das Argument von Verheißung und Erfüllung gegenüber rechtfertigungstheologischen Überlegungen im engeren Sinne überwiegt.

Dass diese der Hintergrund für alle theologischen Äußerungen Luthers blieben, wird dadurch unterstrichen, dass der Reformator noch in seinen späten wüsten Schriften eben jene Polemik gegen das *opus operatum* wieder aufgegriffen hat, die er schon früh entwickelt hatte.<sup>32</sup> Der rechtfertigungstheologische Ansatz seines Antijudaismus blieb erhalten. Man kann auch sagen: Luthers Judenhass war rechtfertigungstheologisch begründet und durchdrungen. Eben daraus entsteht für heutige lutherische Theologie ein gewichtiges Problem.

**26** KAUFMANN, Luthers »Juden-schriften« (Anm. 4), 57.

**27** LUTHER, *Magnificat* (WA 7,600,10-18; leicht korrigierte Textfassung).

**28** Die Charakterisierung der Schrift als »Missionsbuch« bei Ernst L. EHRLICH, *Luther und die Juden*, in: KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther* (Anm. 19), 72-88, 75.

mag sehr weitgehend und umfassend zu sein. Trotz der Einwände von Johannes BROSEDER, *Luther und der Leidensweg der Juden*, in: KREMERS (Hg.), *Die Juden und Martin Luther* (Anm. 19), 109-135, 124, ist Mission aber zumindest als ein Ziel der Schrift schwerlich zu bestreiten.

**29** Johannes WALLMANN, *Luthers Stellung zu Judentum und Islam*, in: *Luther 57* (1986) 49-60, 54; KAUFMANN, Luthers »Juden-schriften« (Anm. 4), 71; Dietz BERING, *War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe*, Berlin 2014, 95.

### 3 Auf dem Weg zu einem Neubau der Rechtfertigungslehre

Dass die EKD diesen Zusammenhang benannt und auf die Notwendigkeit, die eigenen Grundlagen zu reflektieren hingewiesen hat, ist ein bedeutsamer Schritt in Richtung einer künftigen Neugestaltung des Verhältnisses zum Judentum und damit verbunden der lutherischen Rechtfertigungslehre. Einen wichtigen und sehr weitgehenden Vorschlag hierzu hat, im Anschluss an Friedrich-Wilhelm Marquardt, Andreas Pangritz gemacht, indem er angeregt hat, die Rechtfertigungstheologie von einer »Tora-Christologie« her zu durchdenken, in welcher Christus nach Röm 10,4 nicht des Gesetzes Ende, sondern dessen Erfüllung sei.<sup>33</sup> So wird das theologische Selbstverständnis konstitutiv vom jüdisch-christlichen Gespräch her gedacht und umgestaltet.

Diesen Ansatz können die hier vorliegenden ganz skizzenhaften Überlegungen aus Perspektive der Lernprozesse der innerchristlichen Ökumene ergänzen. Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER), die Pangritz nachvollziehbarer Weise kritisiert, weil sie letztlich antijudaistische Stereotype im Gesetzesverständnis nicht kritisiert und schon gar nicht aufhebt,<sup>34</sup> bietet dennoch vor dem entfalteten historischen Hintergrund einer engen Verbindung von Antijudaismus und Antikatholizismus in Luthers Denken bemerkenswerte Potenziale zum Weiterdenken. Hermeneutisch nämlich ist es hier gelungen, gegenüber den konfessionellen Unterschieden die Gemeinsamkeit hervorzuheben, nach welcher die Rechtfertigung des Menschen aus der Gnade Gottes entspringt und im Glauben ergriffen wird. Als Unterschied wird dabei hervorgehoben, dass auf lutherischer Seite am *Sola fide* des Rechtfertigungsgeschehenes festgehalten, auf katholischer Seite hingegen die gnadengewirkte Erneuerung des gerechtfertigten Menschen stärker betont wird.<sup>35</sup> Die GER betont dabei auch für das Luthertum, dass die Erneuerung des Lebens auf die Rechtfertigung »notwendig folgt«. Das trifft in der Tat das Rechtfertigungsverständnis Luthers, der den Glauben bekanntlich als ein »schefflig ding« bezeichnet hat, »der den menschen gleych verneuert, anderweitt gepyrrt und gantz ynn eyn new weyße unnd weßen furet«. <sup>36</sup> Der Glaube, von dem das Luthertum spricht, ist selbst noch im *sola fide* von der tätigen Liebe nicht separiert, sondern mündet in diese.

Das *Sola fide* der lutherischen Tradition setzt also zwar einen starken Unterschied: Menschliches Handeln ist grundsätzlich nur heilskonsekutiv zu verstehen, nie auch nur ansatzweise heilskonstitutiv. Es schließt aber in den Gesamtzusammenhang des Heils dieses Handelns insofern durchaus ein, als der Glaube sich immer auch im Tun äußert, das konsekutive Element des Heilsprozesses also organisch mit dem konstitutiven verbunden ist. Die GER wirft vor diesem Hintergrund die Frage auf, ob die damit gesetzte Differenz das Gewicht hat, kirchentrennend zu sein, insbesondere dann, wenn man den Unterschied als einen vorwiegend akzentuierenden versteht, der für katholische wie lutherische Auffassung doch im gemeinsamen Glauben an den gnädigen Gott gründet und in ihn mündet. Die

**30** So Volker LEPPIN, Pfefferkorn, Reuchlin und Luther. Luthers Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« im Kontext der Debatten über das Judentum Anfang des 16. Jahrhunderts, in: Ulrich A. WIEN (Hg.), Judentum und Antisemitismus in Europa, Tübingen 2017, 87-135.

**31** LUTHER, Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei (WA 11,314,37-36).

**32** LUTHER, Von den Juden und ihren Lügen (WA 53,436,26-457,14).

**33** PANGRITZ, Theologie und Antisemitismus (Anm. 9), 537-538.

**34** Ebd., 490-492.

**35** Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 4.3 (25-27) <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione/en/de.html>; (11.4.2021).

**36** LUTHER, Predigten des Jahres 1522 (WA 10/3,285,28-29).

scharfe Abgrenzung, die das Luthertum im 16. Jahrhundert durch die Exklusivpartikel »sola« vornahm, hatte seinerzeit ihren Sinn zur Vermeidung der Vorstellung, der Mensch erarbeite sich selbst das Heil. Wo aber katholischer Glaube unter den Bedingungen des 20. und 21. Jahrhunderts so formuliert wird, dass deutlich ist, dass das Heil, auch wo es durch Handeln des Menschen vermittelt wird, ganz Gott verdankt ist, wird aus einem Mittel der Abgrenzung ein Modus der akzentuierenden Unterscheidung im Horizont gemeinsam getragener Gnadentheologie.<sup>37</sup>

Wenn damit die negative Chiffre der Werkgerechtigkeit offenkundig auf den römischen Katholizismus nicht mehr anwendbar ist, kann und muss, gerade angesichts der oben aufgewiesenen Parallelität in Luthers Sicht auf Katholizismus und Judentum, der nächste Schritt darin bestehen, diese polemische Chiffre auch gegenüber dem Judentum fallen zu lassen – und dies in der Erkenntnis, dass sie das Judentum nicht nur nicht mehr trifft, sondern nie getroffen hat. Hier ist nicht der Ort, die gesamte, heute in sich vielfach differenzierte Debatte über die »New Perspective on Paul« nachzuzeichnen, die durch E. P. Sanders' Arbeit zu Paulus und dem Gesetz ausgelöst wurde.<sup>38</sup> Als unhintergehbare Folgerung seiner Studien wird man in der Zusammenfassung von Nicholas Thomas Wright festhalten dürfen, »das Judentum zur Zeit des Paulus, nicht zuletzt das rabbinische Judentum, habe der Tora-Erfüllung Vorrang gegeben, nicht um die Mitgliedschaft im Volk Gottes zu verdienen, sondern um diese auszudrücken und aufrechtzuerhalten.«<sup>39</sup> Eine solche Deutung ist in ihrem ersten Teil von der Auffassung der lutherischen Konkordienformel jedenfalls nicht im Grundsatz getrennt, wonach das Gesetz von den Glaubenden zwar nicht zur Konstitution des Heils beachtet werden solle, wohl aber als »Spiegel, in welchem der Wille Gottes und was ihm gefällig eigentlich abgemalet ist.«<sup>40</sup> Dem zweiten Teil der Zusammenfassung allerdings widerspricht die Konkordienformel scharf, derzufolge jegliche Auffassung, dass Glaube oder Heil durch die Werke »erhalten und bewaret werden«, zu verwerfen sei.<sup>41</sup> Wie im Falle der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen katholischer und lutherischer Kirche gilt also auch hier, dass nicht eine alle Aspekte umfassende Identität der Auffassungen zu behaupten ist, sondern die Feststellung einer Übereinstimmung gemeinsame Grundlagen und divergierende Folgerungen zu unterscheiden hat. Gewiss ist jedenfalls, dass die Beschreibung des Judentums als Gesetzesreligion und die Zuordnung seiner Frömmigkeitshaltung zum Komplex einer Werkgerechtigkeit, wie sie sich bei Luther von seinen frühen Schriften an findet, nichts anderes ist als eine grobe Verzeichnung.

Vor dem Hintergrund des Ausgeführten bedeutet dies: Die heutige Kenntnis des Judentums lässt Luthers Urteile über das Judentum als Fehlurteile erkennen. Sein Antijudaismus basiert auf einer unzutreffenden Wahrnehmung des Judentums, ja, typisch für Vorurteile: Die antijudaistische Denkstruktur färbt diese Wahrnehmung bereits, schafft sich das abzulehnende Gegenüber also selbst. Angesichts der engen Verknüpfung

**37** Darauf, dass die einfache Rede von »Gnade« in diesem Zusammenhang wiederum Differenzen einebnet, hat Bo Kristian HOLM, *Beyond juxtaposing Luther and the »New Perspective on Paul«*, in: *Luj 80* (2013) 159-183, 168-170, zu Recht hingewiesen. Auch dies kann hier nur als Problemanzeige benannt, nicht aber weiter im Detail aufgearbeitet werden.

**38** E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia 1977; DERS., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis 1985.

**39** Nicholas Thomas WRIGHT, *Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus*, Münster 2015, 60.

**40** Konkordienformel. *Solida Declaratio V*) (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene DINGEL, Göttingen 2014, 1444, 21-22).

**41** Konkordienformel. *Solida Declaratio IV*) (ebd., 1428, 21-22).

---

von Antikatholizismus und Antijudaismus mit der Genese der Rechtfertigungslehre ist dann aber auch zu fragen, ob die lutherische Rechtfertigungslehre auch in anderer Weise entfaltet werden kann als so, dass sie jüdisches oder katholisches Verständnis von der Gnade Gottes ausschließt. Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: Genau in diesem Sinne muss sich lutherische Rechtfertigungslehre weiterentwickeln. Das heißt für ihre Ausgestaltung, dass die Exklusivpartikel *sola gratia* und *sola fide* in der Weise, wie es in der GER schon aufgrund eines längeren katholisch-lutherischen Dialogprozesses geschehen ist, in ein Zuordnungsverhältnis zueinander gesetzt werden müssen: Die entscheidende Aussage über das Gottesverhältnis des Menschen ist, dass dieser über sein Heil nicht verfügen, es sich nicht verdienen, sondern nur gnadenhalber von Gott geschenkt bekommen kann. Ist dies als der entscheidende Grundsatz der gleichermaßen Judentum und Christentum begründenden biblischen Tradition anerkannt, kann es auf einer zweiten Ebene im interkonfessionellen wie interreligiösen Austausch zu einer Verständigung über den jeweiligen Modus der Aneignung dieser Gnade im Menschen kommen. Dieser ist auf lutherischer Seite mit dem *Sola fide* benannt, wobei der Glaube stets als ein sich im Tun des Menschen äußernder Glaube zu verstehen ist. Die Betonung der Ausschließlichkeit des Glaubens für die Heilskonstitution von Seiten des Menschen ist dann eine Besonderheit der lutherischen Rechtfertigungslehre innerhalb der Gruppe derjenigen Religionen und Konfessionen, die im Glauben an den gnädigen Gott der Bibel verbunden sind. ◆

---



**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**  
Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

## IV Aspekte der Missionsgeschichte



---

# Inspiration, Organisation und Heiligkeit

Frühmoderne Jesuitenmission im Vorfeld von 1622

von Michael Sievernich SJ

## Zusammenfassung

Der Beitrag reflektiert über die frühneuzeitliche Praxis und Theorie der Jesuitenmission, die sich im 16. und 17. Jahrhundert nach Asien und Amerika ausbreitete und weitgehend von den Patronaten der iberischen Mächte politisch beherrscht wurde. Diese Konstellation ändert sich im Jahr 1622 mit der Gründung der römischen Kongregation »de propaganda fide«. Die Entwicklung der neu gegründeten Gesellschaft Jesu hat zu diesem Paradigmenwechsel ebenso beigetragen, wie die spirituelle ignatianische Inspiration, die jesuitische Missionsorganisation und die Globalisierung der Heiligkeit, die sich in der Kanonisation der »modernen« Heiligen im selben Jahr 1622 widerspiegelt, zu denen die Reformers Ignatius von Loyola und Franz Xaver gehörten. Die zeitliche Koinzidenz von Universalisierung der Mission und Globalisierung der Heiligkeit verknüpft zwei unabdingbare Dimensionen kirchlichen Handelns, auch in der Gegenwart.

## Schlüsselbegriffe

- Frühe Neuzeit
- Jesuitenmission
- Propaganda Fide
- Kanonisationen 1622
- Ignatius von Loyola
- Heiligkeit

## Abstract

This contribution reflects on the early modern practice and theory of Jesuit missionary activity which spread to Asia and the Americas in the 16th and 17th centuries and was politically dominated to a large extent by the patronages of the Iberian powers. This constellation changed in 1622 with the founding of the Roman Congregation »de propaganda fide«. The development of the newly founded Society of Jesus also contributed to this paradigm shift through Ignatian spiritual inspiration, the Jesuit missionary organization and the globalization of sainthood, reflected in the canonizations of »modern« saints that same year of 1622, which included reformers such as Ignatius of Loyola and Franz Xavier. The temporal coincidence of the universalization of missionary activity and the globalization of sainthood links two indispensable dimensions of ecclesial activity, also in the present day and age.

## Keywords

- Early modern period
- Jesuit missionary activity
- Propaganda Fide
- Canonizations of 1622
- Ignatius of Loyola
- Sainthood

## Sumario

Este artículo reflexiona sobre la práctica y la teoría de las misiones jesuitas de principios de la Edad Moderna, que se extendieron por Asia y América en los siglos XVI y XVII y que estuvieron dominadas políticamente en gran medida por el patronato de las potencias ibéricas. Esta constelación cambió en 1622 con la fundación de la Congregación Romana »de propaganda fide«. El desarrollo de la recién fundada Compañía de Jesús contribuyó a este cambio de paradigma, al igual que la inspiración espiritual ignaciana, la organización misionera jesuita y la globalización de la santidad reflejada en la canonización de los santos »modernos« en el mismo año 1622, entre los que se encontraban los reformadores Ignacio de Loyola y Francisco Javier. La coincidencia temporal de la universalización de la misión y la globalización de la santidad vincula dos dimensiones imprescindibles de la acción eclesial, también en el presente.

## Palabras clave

- Primeros tiempos de la modernidad
  - La misión de los jesuitas
  - Propaganda Fide
  - Canonizaciones 1622
  - Ignacio de Loyola
  - Santidad
-

Das Jahr 1622 fiel in das kurze Pontifikat des Alessandro Ludovisi, der als Papst Gregor XV. kaum drei Jahre regierte (reg. 1621-1623). Doch hebt die Papstgeschichte außer Reformbemühungen zwei Ereignisse größerer Bedeutung hervor:<sup>1</sup> Zum einen die Gründung der *Sacra Congregatio de propaganda fide* (Kongregation für die Verbreitung des Glaubens), mit der Rom nach langen Vorbereitungen die Organisation der Mission formell an sich zog und die Patronate der iberischen Kolonialmächte zurückzudrängen suchte, zumal nun andere – protestantische – Seemächte wie England und Holland ins globale Spiel eintraten. Zum anderen wurde in Rom *magna cum pompa* die Kanonisation von fünf Heiligen gefeiert, darunter drei Ordensleuten aus Spanien: Ignatius von Loyola (1491-1556), Franziskus Xaverius (1506-1552) und Teresa von Ávila (1515-1582) sowie der Oratorianer Filippo Neri (1515-1595) aus Italien und ein mittelalterlicher Laie, der Bauer Isidro Labrador (1070-1130), auch er aus Spanien.

Die Organisation der Weltmission und die Kanonisation bedeutender Heiliger scheinen zunächst keinen unmittelbaren Konnex zu haben. Doch wenn sie im Gründungsjahr der *Propaganda Fide* in Rom zeitlich zusammenlaufen, spiegelt sich darin einerseits die gut einhundertjährige Epoche der Frühen Neuzeit, die eine missionarische Expansion sondergleichen nach Westen und nach Osten kannte.<sup>2</sup> Diese Globalisierung der katholischen Missionsbemühungen, die gegenüber dem politischen Zugriff einer kirchlichen Bündelung bedurften, ging andererseits einher mit einer spirituellen und theologischen Intensivierung der Mission durch Heiligkeit und Martyrium, die den Reformbemühungen der alten und neuen religiösen Orden entsprang und entsprach.

## 1 Missionsterminologie im Wandel

Hatte die neutestamentliche Bezeichnung für die Verbreitung des Glaubens vornehmlich an das Sprachfeld ›Evangelium‹ (frohe Botschaft) und ›Evangelisierung‹ angeknüpft, sprach die mittelalterliche Terminologie eher von der Bekehrung der Ungläubigen (*conversio infidelium*) oder Predigt unter den (Heiden-)Völkern (*predicatio gentium*). In der Frühen Neuzeit entstand im jesuitischen Milieu der Begriff ›Mission‹, der eine persönliche Sendung durch eine kirchliche Autorität bedeutete. Eine solche Sendung erhielt zum Beispiel Franz Xaver, als er im Gründungsjahr der Gesellschaft Jesu (1540) eine Sendung nach ›Indien‹ (Asien) erhielt, an der außer Ignatius von Loyola als Oberer auch Papst Paul III. und der portugiesische König, João III., gemeinsam beteiligt waren. Dass der Begriff der Mission schon zu Lebzeiten des Ignatius gebräuchlich war, zeigen seine Worte an Xaver, die der Biographen Pedro Ribadeneira notierte: »Ésta es vuestra empresa; a vos toca esta misión«<sup>3</sup> (Das ist Euer Unternehmen; diese Mission betrifft Euch.) Außer der persönlichen

1 Vgl. Volker REINHARDT, *Pontifex. Die Geschichte der Päpste*. Von Petrus bis Franziskus, München 2017, 615-616.

2 Vgl. A Companion to Early Modern Catholic global missions, ed. by Ronnie PO-CHIA HSIA, Leiden/Boston 2018.

3 Petrus RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loyolae*, ed. Cândido DE DALMASES, *Fontes Narrativi IV*, Roma 1965, 303.

4 Vgl. Luke CLOSSEY, *Salvation and globalization in the early Jesuit missions*, Cambridge 2008, 13-15.

5 *Collectanea S. Congregationis de propaganda fide seu decreta, instructiones rescripta pro Apostolicis missionibus*, vol. 1, Roma 1907, 1.

6 Vgl. *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, paravit Xaverius Ochoa, Roma 1967.

7 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Eine nachkonziliare Initialzündung. Das Schreiben Evangelii nuntiandi von Papst Paul VI.*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie (ZPTh)* 41 (2021) 21-36.

8 IGNATIUS VON LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu* (Deutsche Werkausgabe Bd. 2), übersetzt von Peter Knauer, Würzburg 1998; eine Synopse der beiden päpstlichen Dokumente 303-320; wir legen die letzte Fassung von 1550 zugrunde und zitieren im laufenden Text unter dem Siegel DW 2 und Seitenangabe.

9 Vgl. hierzu John W. O'MALLEY, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, 113-232.

Mission wurden auch die sachliche Aufgabe und der jeweilige Ort ›Mission‹ genannt. Im kolonialen Hispanoamerika etwa bezeichneten die dortigen Ordensprovinzen die wenig erschlossenen Regionen oder Grenzgebiete (frontier) jeweils als ›Missionen‹. Allein die Provinz México unterhielt im Nordosten 14 Missionen wie Arizona und Niederkalifornien. Auch die bekannten ›Reduktionen‹ in Südamerika waren solche ›Missionen‹, so dass noch heute die nordöstliche politische Provinz Argentiniens »Provincia de Misiones« heißt.<sup>4</sup>

Als die römische Kongregation zur Verbreitung des Glaubens am 6. Januar 1622 durch Gregor XV. gegründet wurde, hatte sich die Terminologie der ›Mission‹ so weit verfestigt, dass der Papst in seinem italienisch gefassten Rundschreiben an alle Apostolischen Nuntien zur Errichtung dieser neuen Kongregation für die Glaubensverbreitung wie selbstverständlich von »Missionen« (missioni) sprach.<sup>5</sup>

Diese Sprachregelung sollte weit über 300 Jahre bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts andauern, bis das Zweite Vatikanische Konzil (1963-1965) einen Paradigmenwechsel vornahm. Das Konzil bediente sich neben dem seit der frühen Neuzeit überkommenen Missionsbegriff wieder des biblischen Begriffs der ›Evangelisierung‹, vor allem im Missionsdekret (*Ad gentes*). In den konziliaren Dokumenten tauchen zwar mehrheitlich die Begriffe ›missio‹ und ›missionalis‹ auf, wenn von der Glaubensverbreitung die Rede ist, doch fast 50 Mal werden auch ›evangelizatio‹ und ›evangelizare‹ benutzt.<sup>6</sup> Diese neue Terminologie übernahm auch die alte *Congregatio de propaganda fide*, als sie sich zwei Jahre nach Konzilsende in *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* (*Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*) umbenannte. In der Folgezeit vertiefte Paul VI. mit *Evangelii nuntiandi* (1975) das Evangelisierungsverständnis, an dem sich auch Papst Franziskus mit *Evangelii gaudium* (2013) orientierte, während Johannes Paul II. und Benedikt XVI. eher eingeschränkt über eine »Neu-Evangelisierung« in einstmal christlichen Ländern reflektierten.<sup>7</sup>

## 2 Ignatianische Inspiration der Mission

Schon in den frühen Gründungsdokumenten der Gesellschaft Jesu kommt die Aufgabe der Glaubensverbreitung zur Sprache. Diese Sendung gehört zum Kern dessen, was Jesuiten als ihre vom Papst bestätigte Aufgabe verstehen. Die »Formula instituti«, so heißt die Charta des jungen Ordens, formuliert hier ihre Programmatik. Sie wurde von Papst Paul III. in seinem Schreiben *Regimini militantis ecclesiae* vom 27. September 1540 bestätigt sowie in erweiterter Form im Schreiben *Exposcit debitum* vom 21. Juli 1550 durch Julius III.<sup>8</sup> Dieser knappe Text führt den Namen der *Societas Iesu* (*Compañía de Jesús*) ein, die sich dadurch auszeichnen soll, dass sie »unter dem Zeichen des Kreuzes für Gott kämpfen« und dem »Herrn und der Kirche« sowie dem »Römischen Papst dienen« soll (DW 2, 304).

Ihrer Charta zufolge ist die Gesellschaft Jesu vornehmlich dazu errichtet, um besonders auf die »Verteidigung und Verbreitung des Glaubens und den Fortschritt der Seelen in Leben und christlicher Lehre abzu zielen.« (DW 2, 304). Zu den Mitteln, um das weitgespannte Ziel zu erreichen, gehören unter anderen die pastorale Triade der Dienste am Wort, am Sakrament und an caritativen Werken, sowie Geistliche Übungen und Unterweisung im Christentum.<sup>9</sup>

Doch darüber hinaus entgrenzt diese Charta die Tätigkeitsbereiche des Ordens mit dem missionarischen Ansatz, der das Feld des Handelns geistig, kulturell und geographisch ausdehnt. Auf Befehl des jeweils regierenden Papstes sollen sie sich aufmachen, ob sie »uns zu den Türken schicken (enviar) oder und zu welchen anderen Ungläubigen auch immer, auch in den Gegenden, die man die Indien nennt, oder zu welchen Häretikern, Schismatikern

oder ferner zu welchen Gläubigen auch immer.« (DW 2, 309). Der missionarische Raum wird also global geöffnet, nach Osten und nach Westen (Asien und Amerika), von den Gläubigen bis zu den Ungläubigen, von den anderen Religionen bis zu den getrennten Christen der Reformation oder der Ostkirchen. Ein besonderes Merkmal dieser Tätigkeit ist die Bindung an den jeweiligen Römischen Papst und seine Aufträge »circa missiones«.

Auch in den Geistlichen Übungen (Exerzitien) des Ignatius finden sich zahlreiche Hinweise auf eine Sendung. So soll der Exerzitant betrachten, wie Christus als »Herr der ganzen Welt« Personen beruft und sie in die »ganze Welt sendet (envía por todo el mundo), um seine heilige Lehre durch alle Stände und Lebenslagen auszustreuen« (Nr. 145). In einer anderen Betrachtung schlägt er einen Perspektivenwechsel vor. Dort soll der Exerzitant das Erdenrund »von oben« (de arriba) wahrnehmen, gleichsam die Perspektive der drei göttlichen Personen einnehmen, die über das Heil des Menschengeschlechts beraten und es durch die Menschwerdung des Sohnes (Nr. 106f) ins Werk setzen. Dieser trinitarische Blick auf die Welt soll die geistlich Übenden zur Erkenntnis führen, beschenkt zu sein, und zur Motivation, »in allem zu dienen und zu lieben« (en todo amar y servir, Nr. 233), zumal »alles Gute und alle Gabe absteigt von oben« (de arriba, Nr. 237), darunter Gerechtigkeit, Güte, Frömmigkeit und Barmherzigkeit, wie Ignatius in der »Betrachtung zur Erlangung der Liebe« am Schluss der Exerzitien betont. So sind Mystik und Mission im ignatianischen Universalismus innerlich miteinander verbunden. In einem frühen Aufsatz betont Karl Rahner genau diesen Perspektivenwechsel: »Ignatius kommt von Gott zur Welt. Nicht umgekehrt.«<sup>10</sup>

Schließlich geben auch die Satzungen der Gesellschaft Jesu zahlreiche Hinweise, besonders im siebenten Hauptteil über die »Sendungen« des Papstes und des Generaloberen. Hier fällt auf, dass außer den allgemeinen Zielen der Sendungen, nämlich dem größeren Dienst für Gott und dem größeren universalen Heil, die Satzungen eine differenzierte Kriterienlogik<sup>11</sup> zur Auswahl der Sendungen angeben. Überdies kennen die Satzungen präferierte Räume und Orte, wo mehr Personen zusammenkommen, denen man helfen kann. Diese sind neben den bedeutenden Städten und Universitäten in Europa vor allem große Nationen in Asien und Amerika.<sup>12</sup>

### 3 Jesuitische Missionspraxis

Francisco de Javier (Franz Xaver) war der erste Missionar, den Ignatius nach Übersee entsandte. Methodisch begann diese im Stil der Zeit in Südindien (Fischerküste), möglichst schnell und möglichst viele Taufen zu spenden. Es folgten weitere Erkundungsreisen auf die Molukken und vor allem nach Japan (1549). Auch China nahm er schon in den Blick, doch starb er, bevor dieses Ziel erreichen konnte, vor den Küsten Chinas, im Alter von 46 Jahren. Seine Briefe nach Europa bezeugen seinen missionarischen Geist.<sup>13</sup>

**10** Karl RAHNER, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Ges. Werke Bd. 7: Der betende Christ, Freiburg 2013, 279-293, 290.

**11** Vgl. Thomas M. LUCAS, Land-marking. City, Church, and Jesuit urban Strategy, Chicago 1997, 125.

**12** IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte (Anm. 7); Satzungen Nr. 622.

**13** FRANZ XAVER, Briefe und Dokumente 1535-1552, hg. von Michael SIEVERNICH unter Mitarbeit von Wolfgang FRITZEN, in der Übersetzung von Peter Knauer, Regensburg 2006.

**14** Vgl. Jesús María GRANERO, La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola, Burgos 1931.

**15** Überblick bei Angel SANTOS HERNÁNDEZ, Los jesuitas en América, Madrid 1992.

Mit Xaver begannen atemberaubende missionarische Unternehmungen, die sich bald über den halben Globus spannen sollten. In den anderthalb Jahrzehnten seines Wirkens als Generaloberer der jungen Societas Jesu trieb Ignatius von Loyola das missionarische Wirken in einer Weise voran, die von Anfang an die großen Völker Asiens, Afrikas und Amerikas in den Blick nahm.<sup>14</sup> Als Ignatius im Jahr 1556 starb, hatte sein Orden etwa 1000 Mitglieder, deren Tätigkeitsfeld sich auf alle damals bekannten Kontinente erstreckte, von Europa nach Afrika und von Japan nach Brasilien. Organisatorisch gab es zwölf Ordensprovinzen, darunter zwei außereuropäische, die Indische Provinz (Asien) und die brasilianische.

Auch die auf Ignatius folgenden Generaloberen des Ordens förderten tatkräftig die außereuropäischen Missionen. Das gilt sowohl für Diego Laínez (1512-1565), den unmittelbaren Nachfolger des Ignatius, als auch für Francisco de Borja (\*1510, reg. 1565-1572), der die amerikanischen Ordensprovinzen Perú (1568) und México (1572) errichtete und schon eine römische Missionszentrale urgierte. Ähnliche Bestrebungen verfolgten auch die Ordensgenerale, die bis zur Gründung der *Propaganda Fide* folgten: der Belgier Everard Mercurian (\*1514, reg. 1573-1589), der den begabten Missionsorganisator Alessandro Valignano nach Ostasien entsandte. Der Italiener Claudio Acquaviva (\*1543, reg. 1581-1615), unter dem die Mission Erfolge und Verfolgungen erfuhr.

Schwerpunkte der Missionspraxis in der Frühen Neuzeit war Brasilien unter portugiesischem *padroado*; in Hispanoamerika<sup>15</sup> das Vizekönigreich Nueva España (México) und das Andengebiet sowie die ›Reduktionen‹ unter dem spanischen *patronato real*. Auch in der nordamerikanischen Kolonie *Nouvelle France* entstanden Missionsprojekte, die wertvolle Quellensammlungen hinterließen.<sup>16</sup> Als weniger erfolgreich stellte sich die Mission auf dem afrikanischen Kontinent heraus, im Kongo (1548) und in Äthiopien (1556).

Im asiatischen Raum war für die Mission eine strukturell andere Situation als in Amerika gegeben, da hier große eigenständige Reich wie in China, Indien und Japan existierten, die nicht kolonial herrschten, auch wenn Portugal über Handelsstützpunkte wie Goa und Macao verfügte. Im indischen Goa entstand eine große Ordensprovinz, die 1586 über 270 Mitglieder hatte, auch im Mogul-Reich und in Japan, das in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Blütezeit in der *Kirishitan-Periode* erlebte;<sup>17</sup> doch endete sie bald in Verfolgung und Verbot (1614). In China begann die missionarische Tätigkeit 1582. Matteo Ricci (1552-1610) brauchte zwanzig Jahre, bis er sich in Peking niederlassen durfte.<sup>18</sup> Zwei besondere Missionsmodelle entstanden in Indien: das Modell des interreligiösen Dialogs am Hof des Großmoguls Akbar (1542-1605) im nördlichen Indien; in Südindien suchte Roberto de Nobili (1577-1656) die Oberschicht der Brahmanen für das Christentum zu gewinnen. Die frühe Geschichte der Jesuitenmission in Asien (Indien, Japan, China) schrieb Luis de Guzman (1544-1605) und nannte sie ausdrücklich eine *Historia de las misiones*.<sup>19</sup>

**16** The Jesuit relations and allied documents. Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France 1610-1791. The original French, Latin, Italian texts, with English translations and notes, ed. by Reuben G. THWAITES, 73 Bde., New York 1959 (Cleveland 1896-1901).

**17** Vgl. Neil S. FUJITA, Japan's encounter with Christianity. The Catholic mission in pre-modern Japan, New York 1991.

**18** Ronnie PO-CHIA Hsia, A Jesuit in the Forbidden City 1552-1610, Oxford 2010.

**19** LUIS DE GUZMAN, Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesus, para predicar el sancto Evangelio en la India oriental, y en los reynos de la China y Japon desde 1540 hasta 1601, Alcalá 1601.

#### 4 Missionskonzeptionen in West und Ost

In der frühen Neuzeit stießen die Jesuiten in Ost und West auf vielfältige fremde Sprachen und Kulturen, für deren Kontexte jeweilige angemessene Konzepte und Methoden der Mission zu entwickeln waren.

Zu den bedeutenden Missionsideen in Spanisch-Amerika gehört ein Missionshandbuch von José de Acosta (1540-1600), der vor allem im andinen Raum, also im altamerikanischen Inka-Reich, wirkte. Nach Erkundung des Landes verfasste er ein enzyklopädisches Werk, eine *Historia natural y moral de las Indias*, welche die Natur (Klima, Tropen, Fauna und Flora) sowie Kulturgeschichte (Religion, Politik) darstellte. Es sollte den Raum der künftigen Mission empirisch umreißen. Das mächtige lateinische Hauptwerk *De procuranda indorum salute* (Über die Sorge um das Heil der Indianer) von 1588 geht in sechs Büchern auf die kirchlichen und politischen Fragen der Zeit ein. Systematisch behandelt es theologisch die heilsuniversalistische Integration der Neuen Welt, dann kritisch die rechtlichen und kolonialetischen Fragen der Conquista sowie die Pflichten der zivilen Verwaltung. Sodann geht es auf die Fragen der Mission ein, für die eine neue Methode der Evangelisierung zum Tragen kommt, deren Kriterien die Kenntnis der Sprachen und Kulturen, das sittlich integre Lebensbeispiel und die Übereinstimmung von Glauben und Leben umfassen.<sup>20</sup>

Um das Gründungsdatum 1622 herum entstanden in der Jesuitenprovinz *Paracuaria* auf dem Gebiet von Guaiá die ersten *Reduktionen*, die der tatkräftige Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) vorantrieb und damit ein Missionsmodell umsetzte, das zu den bekanntesten in Amerika gehört und bis heute interdisziplinär beforscht wird. Es besteht in der Zusammenführung (*Reducción*) halbnomadisch lebender Stämme wie der Guaraní in Siedlungen, um den Einwohnern den christlichen Glauben zu vermitteln und durch Sprachkenntnis, Wirtschaft, Bildung und Musik eine ›symphonische‹, europäisch-indianische Symbiose hervorzubringen.<sup>21</sup>

Die bedeutendste Konzeption, die unter anderen kulturellen Bedingungen im asiatischen Raum entwickelt wurde, geht auf den Italiener Alessandro Valignano (1539-1606) zurück.<sup>22</sup> Er wurde 1573 von Ordensgeneral Everard Mercurian als junger Visitator nach Asien entsandt und leitete in Japan mit Tatkraft den dortigen Aufbau der Mission, zu dem auch die Ausbildung japanischer Priester gehörte. In der japanischen Kultur reifte sein Plan eines Paradigmenwechsel: die Idee der eigenen kulturellen Akkomodation (Anpassung), statt den anderen die europäische Kultur aufzunötigen. In einem Handbuch (*Il ceremoniale per i missionari del Giappone*, 1583) legte er die Grundlagen für das neue Prinzip der Mission, das im asiatischen Raum, vor allem in Indien und China, Schule machen sollte.<sup>23</sup>

Auch in China knüpften die Missionare an Valignanos adaptive Methode der Akkomodation an und entwickelten sie im chinesischen Kontext weiter. Wesentlichen Anteil daran hatte Matteo Ricci (1552-1610), der 1583 erstmals das in der späten Mingzeit xenophobe Reich der Mitte betrat. Medien seines Vorgehens waren Wissenschaften wie Mathematik und Astronomie, die er im *Collegium Romanum* bei Christoph Clavius (1538-1612) studiert hatte und die ihm den Zugang zur konfuzianischen Gelehrtenwelt, den ›Literati‹, eröffnete.

**20** José DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute*, 2 Bde., Madrid 1984/1987; hier II, 330; vgl. I, 338 und 378.

**21** Vgl. Peter Claus HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weissenhorn 2016.

**22** Vgl. Alessandro VALIGNANO, *Uomo del Rinascimento. Ponte tra Oriente e Occidente*, a cura di Adolfo Tamburello, Roma 2008.

**23** Vgl. Josef Franz SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, 2 Bde., Roma 1951/1958.

Zu seinen zahlreichen (chinesischen) Schriften zählt sein philosophisch getöntes Hauptwerk, ein Dialog mit einem chinesischen Gesprächspartner über die »Wahre Bedeutung [der Lehre] des Herrn des Himmels« (Tianzhu shiyi) von 1603, sowie Weltkarten, die das Weltbild Chinas und Europas veränderten, sowie ein Büchlein mit 100 Maximen über die Freundschaft, das die chinesische Elite begeistern sollte.<sup>24</sup>

Theoretisch lässt sich das strategische Vorgehen kurz so zusammenfassen: (I) Es geht um Adaptation oder Akkomodation an Sprache und Kultur des Landes, im Fall von China um Anpassung an die konfuzianische Leitkultur in Philosophie, Wissenschaft und Lebensstil. (II) Die Mission soll nicht von unten, »bottom up« erfolgen, sondern von oben, »top down«, d. h. vornehmlich bei den Eliten des Landes beginnen. (III) Überdies bevorzugte man eine indirekte Missionsweise, die mit den (europäischen) Wissenschaften beginnt und auch Technologie, Kunst, Weisheit und Freundschaft umfasst. (IV) Schließlich geht es um Toleranz und Offenheit für die einheimischen Werte und Lebensweisen, besonders was die Riten der Ahnen und des Konfuzius angeht.<sup>25</sup>

Über die Frage der Toleranz entbrannte später ein »Ritenstreit«, der sich an der Frage entzündete, ob die Riten ziviler oder religiöser Natur seien. In die Kontroversen wurden auch die römischen Päpste und der chinesische Kangxi Kaiser verwickelt, nicht zuletzt auch die *Propaganda Fide*; sie führten letztendlich zum römischen Verbot der Riten und zum kaiserlichen Verbot der Jesuiten; das Ende dieses Missionsprojekts im Reich der Mitte war die Folge.<sup>26</sup>

Das größte Zukunftspotential unter den Jesuitenkonzeptionen dürfte vor allem dieses Modell der kulturellen Adaptation beinhaltet haben. »Die Versuche, die er [i. e. der Orden] in seinen Missionen mit der Anpassung der christlichen Botschaft an einheimische Vorstellungen und mit gelenktem Kulturwandel unternommen hat, mögen zwar umstritten sein, sie stellen aber einige der wenigen ernsthaften Alternativen zum sonstigen brutalen Ethnozentrismus der europäischen Ausbreitung über die Erde dar, ein Experiment von bestechender Aktualität.«<sup>27</sup>

## 5 Römische Missionsorganisation

In der frühen Moderne fand eine enorme Ausweitung der Missionstätigkeit in Amerika und Asien statt, die weitgehend durch die Patronate der iberischen Mächte organisiert und kontrolliert wurde. Dieses »Staatskirchentum« aber hatte zur Folge, dass die kirchliche Verantwortung für die Glaubensverbreitung, zumal die des Papstes, erhebliche Einschränkungen erfuhr.

So ist es nicht verwunderlich, dass in den Jahrzehnten vor der Gründung der *Propaganda Fide* eine formative Epoche lag, in der zahlreiche Ideen, Initiativen und Vorschläge im Raum der Kirche ventiliert wurden, die eine wachsende Notwendigkeit sahen, eine zentrale römische Behörde der Kirche für die Missionsfragen zu institutionalisieren. Hier kann nur auf einige wichtige Initiativen und Ideen jesuitischer Provenienz hingewiesen

<sup>24</sup> Vgl. die neue deutsche Übersetzung: Matteo RICCI, Über die Freundschaft, übersetzt und mit einer Einführung hg. von Michael SIEVER-NICH, Limburg 2022.

<sup>25</sup> Handbook of Christianity in China, vol. one: 635-1800, ed. by Nicolas STANDAERT, Leiden/Boston/ Köln 2001, 310-311.

<sup>26</sup> Vgl. The Chinese Rites controversy. Its history and meaning, ed. by David E. MUNGELLO, Nettetal 1994.

<sup>27</sup> Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationsgeschichte 68 (1977) 226-252, 241.

werden. An erster Stelle ist der schon erwähnte Francisco de Borja (1510-1572) zu nennen, der als Grande Spaniens (Duque de Gandía) in die Gesellschaft Jesu eintrat und zum dritten Generaloberen des Ordens gewählt wurde. Im missionarischen Bereich war er mit der Organisation der Mission in Spanisch-Amerika (Florida, Perú, México) befasst und schrieb dafür Instruktionen.<sup>28</sup> In seiner Amtszeit als General stand er in regem Kontakt mit Papst Pius V. (reg. 1566-1572), der, anders als seine unmittelbaren Vorgänger, auf Erneuerung und Verbesserung des Missionswesens drängte. In Audienzen und längeren Gesprächen wurden viele diesbezügliche Pläne thematisiert, wie etwa die Vorschläge, Nuntien für Asien und Amerika zu ernennen oder zwei Kardinalskongregationen zu gründen, eine für Deutschland und eine für die überseeischen Missionen. Im Mai 1568 kam in einer Unterredung Pius' V. mit Borja, dessen Sekretär Juan de Polanco und dem portugiesischen Diplomaten Manuel de Castro die Idee auf, für die Missionsfragen eine Kardinalskongregation einzurichten.<sup>29</sup> Am 23. Juli desselben Jahres kam es zur Verwirklichung: »Zum ersten Mal nahm damit in der Kirchengeschichte die Gründung von Kardinalskongregationen zur Glaubenserhaltung und Glaubensverbreitung konkrete Formen an.«<sup>30</sup>

Borja schrieb unterstützende Empfehlungsbriefe, Polanco arbeitete an einer Instruktion Pius' V. an den Nuntius in Spanien, doch stießen die hochfliegenden Pläne auf erheblichen Widerstand des spanische Königs Philipp II., der durch die päpstliche »Einmischung« das königliche Patronat bedroht sah. Auch der folgende Papst, Gregor XIII. (reg. 1572-1585), der die Kardinalskongregation für die Mission erneuern wollte, erfuhr nur Ablehnung seitens der spanischen Krone.<sup>31</sup>

Bei der Unterstützung der päpstlichen Missionspläne spielte die Jesuitenkurie und Antonio de Possevino (1533-1611) eine nicht unerhebliche Rolle, eine römische Missionszentrale einzurichten. Er stammte aus Mantua und war als Sekretär des Jesuitengenerals Everard Mercurian (reg. 1573-1580) tätig, aber auch als Dipomat und päpstlicher Legat etwa in Schweden und Russland. Zur Missionsfrage verfasste er wichtige Memoranden, die auch Ideen des Löwener Juristen Jean de Vendeville aufnahmen. Dieser hatte zwei Denkschriften zur Organisation einer Propagandakongregation an Papst Gregor XIII. gesandt, der diese wiederum an Possevino zur Überarbeitung weiterleiten ließ. Possevino seinerseits erstellte 1577 einen Plan, der unter anderem fünf Sekretäre für die geographischen Regionen vorsah, aber auch Nuntien an Fürstenthöfen, Kurse für Ordensangehörige und Gründung von Seminaren in Rom.<sup>32</sup> In dem zweiteiligen enzyklopädischen Werk von über 1100 Seiten, *Bibliotheca selecta*,<sup>33</sup> befasste er sich unter anderem mit der Frage des Umgangs mit den Christen der Orthodoxie und der Reformation sowie mit den Juden, aber auch ausführlich mit den »Heiden« in Asien und Amerika.

Mit der tatsächlichen Errichtung der *Sacra Congregatio de propaganda fide* 1622 übernahm das Papsttum ausdrücklich, auch gegen politische Widerstände, die Verantwortung für die Weltmission der katholischen Kirche.

**28** Vgl. etwa die Instruktion Borjas an die im März 1567 nach Amerika Entsandten, in: *Monumenta Peruana* (1565-1575), ed. Antonio DE EGAÑA, Roma 1954, 20-124.

**29** León LOPETEGUI, San Francisco de Borja y el plan misional de San Pio V. Primeros pasos de una Congregación de propaganda fide, in: *Archivum historicum SI* 11 (1942) 1-26, 6.

**30** Josef METZLER, Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche einer römischen Missionszentrale, in: *Sacrae Congregationis de propaganda fide. Memoria rerum. 350 Jahre im Dienst der Weltmission*, vol. 1/1 1622-1700, Rom/Freiburg/Wien 1971, 38-78, 47.

**31** Ebd., 52-58.

**32** Vgl. John Patrick DONNELLY, Antonio Possevino's plan for world Evangelization, in: *Christianity and missions 1450-1800*, ed. by James S. CUMMINS, Aldershot GB/Brookfield USA 1997, 38-56.

**33** Antonio POSSEVINO, *Bibliotheca Selecta de ratione studiorum, ad disciplinas, et ad salutem omnium gentium procuranda*, Venetiis 1603.

Im selben Jahr feierte Rom in verschwenderischer Feierlichkeit mit Hilfe der Künste den religiösen Event der Kanonisation der fünf neuen Heiligen der frühen Moderne. Der theatrale Akt in St. Peter setzte sich fort in Straßentheater, Prozessionen und weiteren Veranstaltungen in den Titelkirchen, aber auch durch weltweite Veranstaltungen.<sup>34</sup> Eine aufschlussreiche Studie, die sich mit der Semiotik der Kanonisationen befasst, sieht darin eine historische Wasserscheide der Globalisierung, da der Katholizismus dieses Ereignis erstmals weltweit gemeinsam beging und es somit zu einem ersten Beispiel der »globalization of sanctity«<sup>35</sup> kommt, an der die Gesellschaft Jesu einen entscheidenden Anteil hatte.

## 6 Ikonographie, Barock und Heiligkeit

Unter den Bannern der Heiligkeit befanden sich 1622 die zwei Jesuiten Ignatius von Loyola und Franz Xaver, Protagonisten des frühneuzeitlichen Reformaufbruchs der Kirche, aber auch des globalen Aufbruchs der Kirche in die überseeische Mission, weit über die Grenzen Europas hinaus. Die Globalisierung der Heiligkeit ist eng verknüpft mit der Ordensikonographie, die sich vornehmlich an Protagonisten des Ordens und an missionarischen Gestalten entwickelt, besonders an den Märtyrern.

1622 erschien ein unkommentierter Bilderzyklus über Ignatius von Loyola, der in 80 Kupferstichen das historische Leben, aber auch die Hagiographie darstellt. Das Frontispiz hebt an Beispielen die Heiligkeit hervor. Diese Bilderserie, an der künstlerisch Peter Paul Rubens beteiligt war, erschien schon anlässlich der Seligsprechung des Ignatius im Jahr 1609 in 79 Stichen und wurde bei der Heiligsprechung durch Gregor XV. um einen weiteren Stich erweitert, der diese Szene zeigt.<sup>36</sup> Auf dem erwähnten Titelbild erscheinen außer Ignatius und Franz Xaver weitere heiligmäßige Jesuiten, darunter Luigi Gonzaga (Italien), Stanislaus Kostka (Polen), die Märtyrer Edmund Campion in England sowie Jacques Salès und Guillaume Saultemouche in Frankreich. Überdies werden viele mit Märtyrerpalmten ausgezeichnete in Indien genannt, darunter als erster Antonio Criminali. Dazu kommen die Märtyrer in England und schließlich noch die Märtyrer in Japan und Florida, sowie die vierzig Mitbrüdern, die mit Inácio de Azevedo auf dem Weg nach Brasilien als Märtyrer starben.

Es ist die frühe globale Wolke der Glaubenszeugen im 16. Jahrhundert, die im 17. Jahrhundert an Kraft zunahm, in dessen zweiter Hälfte der böhmische Jesuit Mathias Tanner (1630-1692) ein Martyrologium mit über 300 Märtyrern erstellte. Dieses illustrierte Riesenwerk im Quartformat stellte hagiographisch diejenigen Jesuiten dar, die auf allen (damals bekannten) Kontinenten Europa, Afrika, Asien und Amerika ein Martyrium erlitten. Der lateinischen Ausgabe von 1675 folgte bald eine deutsche Übersetzung in

**34** Vgl. den Band mit Dokumenten, Bildern und Beiträgen: *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio Apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario XII marzo MCMXXII*, cura del comitato romano ispano per le centenarie onoranze, Roma 1922; Tafel des »Theatrum in ecclesia S. Petri in Vaticano« sowie der fünf Heiligen auf S. 56a.

**35** Massimo LEONE, *Saints and signs. A semiotic reading in early modern Catholicism*, Berlin/New York 2010, 15.

**36** *Vita beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris, Romae MDCIX*. Der vollständige Zyklus findet sich u. a. in: *IGNATIUS VON LOYOLA, Bericht des Pilgers*, hg., übers. und eingel. von Michael SIEVERNICH. Mit Kupferstichen von Peter Paul Rubens und Jean Baptist Barbé, Wiesbaden 2006; Frontispiz auf S. 212.

Prag (1683). Da die Verehrung nicht nur europäischen Märtyrern galt, sondern auch asiatischen und in anderen Erdteilen aufgewachsenen Märtyrern wie den japanischen Glaubenszeugen, entstand gleichsam eine globale Katholizität.<sup>37</sup>

Schließlich fand die Epoche der Globalisierung der Heiligkeit am Ende des 17. Jahrhunderts einen Höhepunkt, als die Heiligsprechung in Rom den Anstoß gab, für den neuen Heiligen auch eine neue Kirche zu errichten. Dieser Kirchbau Sant'Ignazio geht auf die Initiative des mächtigen Kardinalnepoten Ludovico Ludovisi (1595-1632) zurück, der sich auf der Fassade verewigte. Der Neffe, den Papst Gregor XV. 25jährig zum Kardinal ernannte, galt als geschickter Politiker und als Kunstmäzen. Im wuchtigen barocken Neubau erhielt der berühmte Jesuitenkünstler Andrea Pozzo (1642-1709) ab 1688 den Auftrag, im Tonnengewölbe des Mittelschiffs ein gewaltiges Deckenfresco zu malen, das mit der himmelwärts reichenden Scheinarchitektur eine Art ›Apotheose‹ des heiligen Ignatius darstellt. Die illusionistische Deckenmalerei zeigt mit ihrer Perspektivierung programmatisch an, wie im offenen ›Himmel‹ von der Seitenwunde des kreuztragenden Christus Strahlen zu Ignatius ausgehen. Von diesem wiederum gehen Strahlen zu anderen Heiligen des Ordens wie Franz Xaver sowie in alle vier Erdteile, die durch allegorische Frauengestalten dargestellt und mit den Namen Europa, Asia, Africa und America bezeichnet werden.<sup>38</sup> Deutlicher lässt sich kaum die Universalisierung der Mission und die Globalisierung der Heiligkeit zum Ausdruck bringen, die 1622 in der Gründung der Propaganda-Kongregation und der Kanonisation der neuen Heiligen zeitlich koinzidierten. ◆

**37** Mathias TANNER, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, mahometanos, Judæos, hæreticos, impios, pro fide, ecclesia, pietate: Sive vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fidei, & virtutis propugnatae, violente morte toto orbe sublatis sunt*, Prag 1675 (Dt. Ausgabe Prag 1683).

**38** Vgl. Cinzia SEBASTIANI ZOLI, *Sant'Ignazio di Loyola in Campo Marzio. Storia, arti e rilievo della Chiesa della Compagnia di Gesù*, Roma 2019 sowie: Andrea Pozzo, a cura di Alberta BATTISTI, *Milano/Trento 1996*, 41-48.

---

# Jesuiten und Propaganda-Missionare:

## Zwei unterschiedliche Wege der Akkomodation<sup>1</sup>

von Klaus Schatz SJ

### Zusammenfassung

Die Propaganda-Instruktion von 1659 und die 1665 von den beiden Adressaten dieser Instruktion, den Apostolischen Vikaren Pallu und de la Motte, verfassten *Monita ad missionarios* enthalten beachtliche Grundsätze missionarischer Anpassung und »Inkulturation«. Ihr Vergleich mit den zeitgenössischen Akkomodationsprinzipien der Jesuiten, vor allem in China, offenbart neben Gemeinsamkeiten auch konträre Optionen, vor allem in der Rolle weltlicher Wissenschaften bei der Mission und dem Verhältnis zur Politik. Ohne diese unterschiedlichen Optionen sind die Gegensätze im »Ritenstreit« nicht zu verstehen.

### Schlüsselbegriffe

- Jesuitenmissionen
- Inkulturation
- Ritenstreit
- Astronomie

### Abstract

The instruction of the Congregation for the Propagation of the Faith from 1659 and the *Monita ad missionarios*, composed in 1665 by the two addressees of this instruction, the Apostolic Vicars Pallu and de la Motte, contain remarkable principles of missionary adaptation and »inculturation«. Their comparison with the Jesuits' principles of accommodation from the same period, especially in China, reveals, in addition to common concerns, several contrasting options, notably concerning the role of secular sciences in missionary activity and the relationship to politics. Without considering these different options, one cannot understand the contrary positions in the Rites Controversy.

### Keywords

- Jesuit missions
- Inculturation
- Rites Controversy
- Astronomy

### Sumario

La Instrucción de Propaganda de 1659 y la *Monita ad missionarios* escrita en 1665 por los dos destinatarios de esta instrucción, los vicarios apostólicos Pallu y de la Motte, contienen considerables principios de adaptación e »inculturación« misionera. Su comparación con los principios jesuitas contemporáneos de acomodación, especialmente en China, revela no sólo puntos comunes sino también opciones contrastadas, sobre todo en el papel de las ciencias seculares en la misión y la relación con la política. Sin estas diferentes opciones, no se pueden entender los contrastes en la »controversia de los ritos«.

### Palabras clave

- Misiones jesuitas
  - Inculturación
  - Controversia de los ritos
  - Astronomía
-

»Versuchen Sie in keiner Weise diese Völker dazu zu bringen, ihre Kultur (Sitten) zu verändern, sofern es sich nicht um Dinge handelt, die ganz eindeutig im Gegensatz zu Religion und Moral stehen! Denn was gibt es Absurderes als die Kultur Frankreichs, Spaniens, Italiens oder irgendeines europäischen Landes nach China zu übertragen! Sie sind nicht Boten unserer Kultur, sondern des Glaubens, der die kulturellen Traditionen keines Volkes zerstört, sofern diese nicht schlecht sind, sondern sie bewahren will«.

Diese Sätze der Propaganda von 1659 sind später zur Magna Charta der »missionarischen Anpassung« geworden. Auf sie beruft sich das römische Dokument der Propaganda vom 26. Mai 1936 über den japanischen Shinto-Kult, mit welchem die Revision der früheren römischen Ritenverbote einsetzt.<sup>2</sup> Sie stammen aus der Propaganda-Instruktion von 1659 an die nach Indochina entsandten Apostolischen Vikare Pallu und de la Motte.<sup>3</sup> Missionarische Akkomodation gehörte ebenso wie Ausbildung eines einheimischen Klerus (und Episkopats) sowohl zum Programm der 1622 gegründeten römischen Kongregation *de Propaganda Fide* wie zu dem der Jesuitenmissionare in Süd- und Ostasien. Dennoch standen die Propaganda, ihre Apostolischen Vikare und die Missionare der mit ihr verbundenen Pariser Missionsgesellschaft im Ritenstreit bald auf der Seite der Jesuitengegner.<sup>4</sup> Außer Ordensrivalitäten und den Jurisdiktionskonflikten des Patronatsstreits, die sicher hier ganz entscheidend mit hineinspielen und mit den sachlichen Streitfragen des Ritenstreits verquickt sind, dürfte hier auch ein unterschiedliches Verständnis von Akkomodation, bzw. unterschiedliche Optionen bei der konkreten Wahl des Anknüpfungspunktes entscheidend sein. Sie werden deutlich, wenn wir uns die konkreten Prinzipien bei der Akkomodation anschauen, die auf der einen Seite bei den Jesuiten, speziell in China von Ricci an, die Entscheidungen bestimmen, auf der andern Seite in zwei maßgeblichen Dokumenten der Propaganda-Missionare, nämlich einmal der bereits erwähnten Instruktion von 1659, dann in den *Monita ad missionarios*, die 1665 von den beiden Adressaten dieser Instruktion, Pallu und de la Motte, in Ajuthia (Siam) verfasst und zuerst 1669 in Paris gedruckt wurden.<sup>5</sup> Es gibt gewisse selbstverständliche Gemeinsamkeiten:

1 Etwas abgewandelte Fassung desselben Artikels in: Roman MALEK / Arnold ZINGERLE (Hg.), Martino Martini SJ (1614-1661) und die China-mission im 17. Jahrhundert, Nettetal 2000, 51-64.

2 AAS 28 (1936) 406-407; ferner in: Josef METZLER (Hg.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, Bd III/2, Freiburg i. Br. 1976, 789. Zu diesem Dokument und seinen Hintergründen jetzt Klaus SCHATZ, The Yasukuni Shrine Affair: Paolo Marella and the Revision of the Prohibition of Eastern Rites in: AHSI 81 (2012 II) 451-479.

3 Zuletzt abgedruckt in: METZLER, Sacrae Congregationis (Anm. 2), 697-704 (Zitat auf S. 702). Dt. Übersetzung hier und im Folgenden durch Verf.

4 Zu der Verschlechterung des anfänglich guten Verhältnisses zwischen Jesuiten und Propaganda schon zur Zeit des ersten Propaganda-Sekretärs Ingoli vgl. Josef METZLER, Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation, in: METZLER, Sacrae Congregationis (Anm. 2), Bd I/1, Freiburg i. Br. 1971, 197-243, 226-229. Zu den Konflikten in Vietnam s. Klaus SCHATZ, »... dass diese Mission eine der blühendsten des Ostens werde...«. P. Alexander de Rhodes (1593-1660) und die frühe Jesuitenmission in Vietnam, Münster 2015, 203-212.

5 *Monita ad missionarios*, hier zit. nach der Ausgabe Rom 1874. Ausführender kommentiert bei Josef METZLER, Die Synoden in Indochina 1625-1934, Paderborn 1984, 16-25.

6 *Monita* (Anm. 5), 33, 38. Für die Jesuiten sind hier wichtig die Ausführungen des in Lima lebenden Missionstheologen José de Acosta in seiner Schrift von 1588 *De procuranda Indorum salute* I, 13; II 2-6 (neuere Ausgabe: José DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* [lat. und span.]. *Pacificación y colonización*, hg. v. Luciano PEREÑA, Madrid 1984). Freilich erfährt dieses Prinzip in II 8 eine Einschränkung: Zwar darf niemals Gewalt angewandt werden, um zum Glauben zu zwingen; aber bei wilden und barbarischen Stämmen kann sich der Missionar – auch wenn hier die »apostolische« Weise der Verkündigung, d. h. grundsätzlich unbewaffnet, »wie Schafe unter die Wölfe«, mit der Bereitschaft zum Martyrium, wo immer es geht, vorzuziehen ist – durch Soldaten schützen lassen.

- ♦ die Gewaltlosigkeit der Mission unter Berufung auf Jesus und die Apostel mit der Konsequenz der Bereitschaft zum Martyrium;<sup>6</sup>
- ♦ die Ablehnung von Habsucht und Gewinnsucht beim Missionar und damit im Prinzip wenigstens (wenngleich beide hier in der Praxis Konzessionen machten) der Verquickung von Mission und Handel;<sup>7</sup>
- ♦ die Nicht-Identifikation des Christentums mit europäischen Sitten und Gebräuchen und die Anpassung in den Sitten wenigstens in allen Dingen, die keine prinzipiellen dogmatischen und moralischen Probleme aufwerfen;
- ♦ die Notwendigkeit der Beherrschung der einheimischen Sprachen und der Missionierung in ihnen.<sup>8</sup>

Im Prinzip gemeinsam war auch das Anliegen der Bildung eines einheimischen Klerus. Freilich sind hier bereits zwei Unterschiede zu machen. Denn 1. ist dieses Anliegen in der Propaganda wesentlich zentraler und eigentliche Raison d'être der Mission, während es bei den Jesuitenmissionaren ein Ziel unter anderen ist; 2. gilt dieses Ziel für die Propaganda restlos für alle Völker, auch die Indianer, während die Jesuiten hier je nach Volk und Kulturstand unterschiedliche Entscheidungen trafen. Der Ordensvisitator Valignano plädierte z. B. was den eigenen Ordensnachwuchs betraf, für Aufnahme von Japanern und Chinesen, nicht jedoch von Indern, die er als »unzuverlässig« einstuft.<sup>9</sup>

## 1 Die Akkomodationsprinzipien der Jesuiten

Das Spezifikum der neuzeitlichen China-Mission der Jesuiten, wie sie von Matteo Ricci begründet wurde, ist darum auch nicht das Adaptations- oder Akkomodationsprinzip als solches. Es ist vielmehr die konkrete Option und die Wahl des Dialogpartners. Konkret handelt es sich hier um vier Optionen, die ineinander verschränkt sind.<sup>10</sup>

1 »Vom Bonzen zum Gelehrten«: Schon ziemlich bald wurde von Ricci und seinem Begleiter Ruggieri eine folgenschwere Entscheidung getroffen. Zunächst waren sie in der

7 Zur Frage des Handels: Josef METZLER, *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in: METZLER (Hg.), *Sacrae Congregationis* (Anm. 2), Bd 1/1, 146-196, 170-171; DERS., *Die Kongregation in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s: ebd.*, 244-305, 280-281. Zum Verhalten der Jesuiten in Japan (die ihre Mission durch den Seidenhandel finanzierten) s. Charles BOXER, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley 1951, 93-95, 117-121. Zur Verquickung der »Société des Missions Étrangères« mit dem französischen Ostindienhandel s. Adrien LAUNAY, *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères I*, Paris 1894, 56, 176-178.

8 METZLER, *Die Kongregation* (Anm. 7), 180. Für die Jesuiten sind wichtig die Texte bei ACOSTA (Anm. 6), I 9, IV 6-9, VI 13. Ferner: Franz Josef SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan I*, Rom 1951, 201-203.

9 Karl MÜLLER, *Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus*, in: METZLER, *Sacrae Congregationis* (Anm. 2) 1/1, 538-557; Josef METZLER, *Francesco Ingoli und die Indianerweihen*, in: *NZM* 25 (1969) 262-272; SCHÜTTE, *Valignanos Missionsgrundsätze* (Anm. 8) I, 203-207, 387-389; II 313 f, 397-409.

10 Grundlegende Gesamtdarstellung ist nach wie vor Johannes BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*, Rom 1955. Wertvolle kritische Ergänzungen, zunächst generell für die Jesuiten in China, dann auch speziell für Ricci, freilich einem Kulturrelativismus verhaftet, enthält Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris 1982; dt.: *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern*, Zürich/München 1984. Neue Erkenntnisse aufgrund chinesischer Quellen vor allem bei Ronnie Po-Chia HSIA, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*, New York 2010.

Rolle und Kleidung von buddhistischen Priestern (»Bonzen«) aufgetreten. Dies schien ihrer Aufgabe als Priester und als Verkünder religiöser Wahrheit zu entsprechen; und so praktizierten es auch die Jesuiten in Japan. Sobald sie jedoch merkten, wie schlecht das Image der buddhistischen Bonzen in den herrschenden Kreisen war, wechselten sie ihre Rolle und traten als Gelehrte auf. Damit war auch eine verschiedene Rollenerwartung gegeben. Erwartete man von den Bonzen religiöse und magische Praktiken, so von den Gelehrten und Literaten intellektuelle Bereicherung. Der ganze Erwartungshorizont war von da aus mehr intellektuell bestimmt. Bezeichnend dafür ist u. a. dass Ricci in den ersten Jahren weder Kirchen noch Kapellen errichtete, stattdessen jedoch Konversationsräume: »denn hier predigt man durch Gespräche wirksamer und fruchtbarer als durch offizielle Predigten«. <sup>11</sup>

2 »Für Konfuzius gegen die Volksreligion«: Damit hängt engstens eine andere Option zusammen, nämlich die Wahl des religiösen Anknüpfungspunktes. Die »Volksreligion« war ein Synkretismus von Buddhismus und Taoismus, in der Sicht Ricci's ein ziemlich buntes Gemisch von Götter- und Geisterglauben, Zauberei und Magie, aber auch vielleicht von Erlösungsbedürfnis und Sehnsucht nach dem ewigen Leben. Die offizielle Staatsideologie und die Weltanschauung der Gebildeten, an den chinesischen Klassikern, vor allem an Kung-fu-tse orientiert, war jedoch mehr eine Philosophie und eine Moral als eine Religion. Ricci jedenfalls knüpft bewusst an den Konfuzianismus der Gelehrten an; denn er glaubt, dass in den klassischen Schriften Chinas der Glaube an den einen Gott enthalten sei, vor allem bei Konfuzius, und erst nachträglich durch buddhistisch-taoistische Einflüsse verfälscht. Diese Anknüpfung an Konfuzius geschieht vor allem in der Schrift Ricci's *Die wahre Lehre über den Herrn des Himmels*.<sup>12</sup> Von den eigentlichen christlichen Mysterien ist in dieser Schrift nicht die Rede. Freilich will sie auch kein Katechismus und kein Compendium der christlichen Lehre, sondern »christliche Philosophie« in Auseinandersetzung mit chinesischem Denken sein. In ihr bemüht sich Ricci zu zeigen, dass die christliche Lehre keine »neue Lehre«, sondern wahre Erfüllung der besten nationalen Traditionen Chinas sei, ja das Christentum als Wiederherstellung des echten Konfuzianismus darzustellen. Die Religion des »Herrn des Himmels« (*Tien-schu*), wie die christliche Religion von Ricci an in China hieß, sollte mit dem chinesischen Altertum harmonisch versöhnbar sein.

3 »Mission von oben nach unten«: Die Wandlung »vom Bonzen zum Gelehrten« und ebenso die Entscheidung, bei der Philosophie und nicht bei der Volksreligion anzuknüpfen, hängen engstens mit der elitären Missionskonzeption Ricci's zusammen: durch den Stand der Literaten (in den man durch Prüfungen aufstieg) und den aus diesem genommenen Beamtenstab der Mandarine das Volk zu gewinnen. Dies bedeutete zunächst Verzicht auf Augenblickserfolge und Massenbekehrungen, um stattdessen das Vertrauen der Mandarine und vor allem des Kaisers selbst zu gewinnen. So schreibt Ricci im Jahre 1605: »Gott zeigte uns klar, dass es nicht schwer wäre, Christen zu gewinnen, und zwar in großer Zahl. Aber die ganze Gefahr lag darin, eine Volksbewegung hervorzurufen, weil die Patres nicht sehr

<sup>11</sup> Matteo RICCI, *Opere storiche*, hg. v. Pietro TACCHI-VENTURI, Bd II, Macerata 1913, 215.

<sup>12</sup> Neueste Edition auf Chinesisch und Englisch: Matteo RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tien-chu Shih-i*), hg. v. Edward MALATESTA, St. Louis 1985.

<sup>13</sup> BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode* (Anm. 10), XXV.

<sup>14</sup> Dazu vor allem Claudia VON COLLANI, *Theologie und Wissenschaft in China*, in: Karl MÜLLER (Hg.), *Naturwissenschaftliches Weltbild und Evangelisierung*, Nettetal 1993, 83-115.

<sup>15</sup> So schreibt P. Magalhães 1660 an den Ordensgeneral: »Nächst Gott beruht der Bestand der Mission einzig auf der Mathematik« (Alfons VÄTH, *Johann Adam Schall von Bell. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe zu Peking 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild*, Köln 1933, 269).

fest in China standen und sie dem Kaiser nicht bekannt waren«. <sup>13</sup> Denn eine Volksbewegung hätte sofort das Misstrauen der herrschenden Kreise hervorgerufen und wäre als potentiell revolutionäres Element sogleich unterdrückt worden.

4 »Wissenschaft als Weg zu Gott«: Eine zentrale Rolle im Rahmen eines »gelenkten Kulturwandels« spielt die Tätigkeit der Jesuitenmissionare als Vermittler europäischer Technik und Wissenschaft, vor allem als Mathematiker und Hofastronomen, aber auch als Architekten, Ingenieure, Hersteller von Kanonen, Uhrmacher und nicht zuletzt Kartographen. Diese Tätigkeit hat nun im Kontext der Glaubensverbreitung und »Inkulturation« des Christentums in China eine sehr vielschichtige Dimension, die nicht immer erkannt worden ist. <sup>14</sup> Unmittelbar und vordergründig kam ihr eine taktische Funktion zu: sich durch technische und vor allem astronomische Kenntnisse der chinesischen Führungsschicht und letztlich dem Kaiser unentbehrlich zu machen. <sup>15</sup> Dies war aber keineswegs ihre einzige Funktion. Die geographische Horizonterweiterung diente bei der berühmten »Weltkarte« Riccis der Universalisierung des Weltbildes und der Überwindung jenes »sinozentrischen« Weltbildes, in welchem es außerhalb des »Reiches der Mitte« nur einige verstreute Barbareninseln gab – und damit nicht zuletzt auch der Öffnung gegenüber der christlichen Botschaft. <sup>16</sup> Durch Astronomie und exaktere Berechnungen, vor allem der Sonnen- und Mondfinsternisse, wollten die Jesuiten zeigen, dass sie mehr von den »Dingen des Himmels« verstanden. <sup>17</sup> »Lehre vom Himmel«: das war sowohl die Astronomie wie die Lehre vom »Herrn des Himmels« (*Tien-schu*), der Name für das Christentum; <sup>18</sup> und nicht umsonst wurde dem Jesuitenastronomen Schall von Bell, der den chinesischen Kalender reformierte, der Ehrentitel verliehen *Die Geheimnisse des Himmels ergründender Lehrer* – hier war beides fast untrennbar verschmolzen, Astronomie und Theologie. <sup>19</sup> Diese »apologetische« Funktion naturwissenschaftlicher Erkenntnis bei den Jesuiten ist jedoch wieder in einem größeren Kontext zu sehen. Er lautet: »Rationalität« der Natur als Weg zu einem persönlichen Schöpfergott. Weisheit 11,20 (»Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet«) gilt hier als zentrale Stelle. In der rational geordneten, einsichtigen Gesetzen folgenden Natur begegnen wir einem Schöpfer, der die höchste Weisheit und Einsicht sein muss. Ein Argument, das immer wieder auftaucht, ist das teleologische: die wunderbare Ordnung der Welt beweist die Existenz eines Schöpfergottes, der alles weiß, bis ins Kleinste lenkt und der vor allem – dies war für chinesisches Empfinden das Neue und nicht selten Anstößige und Unvollziehbare – sich um jeden Einzelnen persönlich kümmert und von jedem Einzelnen eine persönliche Beziehung will. <sup>20</sup> Wenn man daher fragt, wo in der jesuitischen Inkulturation, die das Christentum immer betont und oft allzu geradlinig als Erfüllung des alten China darzustellen pflegte, das eigentlich Neue des Christentums für China angesiedelt war, das auch als solches empfunden wurde und herausforderte, auch Widerspruch weckte, dann scheint es vor allem dies zu sein: Nicht mehr kosmische Einordnung als das Letzte, und dies durch Erfüllung der nächstliegenden

16 BETTRAY, Die Akkomodationsmethode (Anm. 10), 202-207; Pasquale D'ELIA, Il Mappamondo del P. Matteo Ricci, Vatikan 1938.

17 Dazu bes. VÄTH, Johann Adam Schall von Bell (Anm. 15), 68-69, 84, 109-110, 307-308; vgl. dazu auch BETTRAY, Die Akkomodationsmethode (Anm. 10), 177-178.

18 VÄTH, Johann Adam Schall von Bell (Anm. 15), 116. Vgl. die Inschrift Schall v. Bells von 1660: »Nach den alten Schriftstellern ist der Himmel der Urheber der glücklichen Ereignisse im Leben der Weisen und Heiligen. Dass ich unter der Regierung Seiner Majestät leben und den Kalender nach europäischen Methoden bearbeiten durfte und Missionare zur Verbreitung des Glaubens in China einführen konnte, ist ein Glück

so groß wie die aufgehende Sonne und wie der wandernde Mond und den verborgenen Ratschlüssen des Himmelsherrn, des höchsten Monarchen zu danken« (ebd., 200).

19 Ebd., 201.

20 Vgl. GERNET, Chine et christianisme (Anm. 10), 71; VON COLLANI, Theologie und Wissenschaft (Anm. 14), 100-101.

diessseitigen Pflichten, sondern Personalität, persönliche Beziehung eines Jeden zum »Herrn des Himmels«; bzw. nicht respektvolle Distanz als die Beziehung zum Absoluten, sondern Intimität. Gerade aus dem bekannten Buch von Gernet, *Christus kam bis nach China*,<sup>21</sup> so diskutabel es im Einzelnen in seinen Folgerungen ist, scheint dies hervorzugehen.

Zusammenfassend kann man sagen: das Spezifikum der Missionsmethode Ricci's und dann generell der Jesuiten in China liegt darin, dass sie dem Dialog mit der führenden kulturtragenden Schicht den Vorrang einräumt. Sie ist daher weniger auf quantitativ messbare missionarische Augenblickserfolge eingestellt als auf die langfristige geistige Begegnung mit und Umwandlung einer Kultur, welche erst zur Annahme der christlichen Botschaft disponieren sollte.

## 2 Akkomodationsprinzipien der Propaganda

In der Propaganda-Instruktion von 1659 und noch mehr in den *Monita ad missionarios* begegnen Optionen, die zu den oben genannten zumindest in Spannung stehen, wenn nicht diametral entgegengesetzt zu sein scheinen. Dies sind:

1 eine Distanz gegenüber Philosophie und »weltlicher Weisheit« als Anknüpfungspunkt für den Glauben. Ebenso wie die *Monita* die prinzipielle Gewaltlosigkeit der Mission in der Nachfolge dessen verkünden, der »non ferro, sed ligno« gesiegt und die Seinen wie Schafe unter die Wölfe gesandt habe, ebenso wenden sie sich gegen allzu weltfreudige Benutzung anderer »natürlicher Mittel«. So wenden sie sich dagegen, dass der Missionar sich eines Prestiges bediene, das anderer Art sei als alleine das der Sache des von ihm vertretenen Evangeliums; sie wenden sich dagegen, dass er durch Worte »irdischer Weisheit« die Botschaft des Kreuzes entleert. Die Gefahr bestehe, dass der Missionar »das, was niedrig und verächtlich in der Religion erscheint, in den Hintergrund stellt, um keinen Anstoß bei den Hörern zu erregen, dagegen betont von großen und tiefen Dingen spricht und so auf die Weise der Sophisten den Glauben nahezulegen sucht«. <sup>22</sup> Offensichtlich wird hier auf die chinesischen Jesuiten, insbesondere Ricci, angespielt. Der Missionar müsse sich bewusst bleiben, dass in der Kraft des Kreuzes allein die Kraft seiner Verkündigung liege, und dürfe sich daher nicht scheuen, überall den Gekreuzigten zu verkünden. In keinem Falle dürfe er den Katechumenen das Leiden und Kreuz Christi verschweigen, weil er fürchtet, dass sie daran Anstoß nehmen. <sup>23</sup> Gerechterweise ist zu sagen, dass letzterer versteckte Vorwurf an die Jesuiten so nicht stimmt. Den Katechumenen wurde das Kreuz Christi nicht verschwiegen. Aber es gehörte für die Jesuiten eher zur »Arkandisziplin«, nicht zur Außenseite des Glaubens. <sup>24</sup> Und bezeichnend ist, dass in der bereits erwähnten Schrift Ricci's *Die wahre Lehre vom Herrn des Himmels* zwar von Christus als Lehrer der wahren Gottesverehrung die Rede ist, jedoch von ihm nur berichtet wird, dass er nach den 33 Jahren seines irdischen Lebens wieder zum Himmel zurückkehrte. <sup>25</sup>

21 Siehe Anm. 10.

22 *Monita* (Anm. 5), 44.

23 Ebd., 43-46.

24 BETTRAY, Die Akkomodationsmethode (Anm. 10), 365-382. Anders freilich die Methode der Dominikaner, die ab 1631 in China wirkten: Benno BIERMANN, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China, Münster 1927, 200-202.

25 RICCI, The true meaning (Anm. 12), 449, Nr. 580. Auch das älteste christliche Zeugnis in China, die (nestorianische) »Stele von Si-an-fu« von 781, spricht übrigens nicht direkt vom Kreuzestod Jesu, umschreibt vielmehr seine Heilsbedeutung in theologischer Symbolsprache: »Er hängte eine leuchtende Sonne auf, um die Hallen der Finsternis im Sturm zu nehmen; die Tücken des Teufels wurden da alle

zunichte« (Text nach Gerhard ROSENKRANZ, Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer-Texte der Tang-Dynastie, Berlin 1938, 51).

26 METZLER, Orientation (Anm. 7), 168-170.

27 METZLER (Hg.), Sacrae Congregationis (Anm. 2) III/2, 702.

28 *Monita* (Anm. 5), 41-42.

2 Distanz statt Nähe zu den Zentren der Macht. Es ist bekannt, dass die Propaganda schon seit den ersten Jahren eines der Haupthindernisse für die von ihr konzipierte Neu- ausrichtung der Mission im spanischen und portugiesischen Patronat erblickte, während die Jesuiten innerhalb dieser Patronatssysteme ihren Platz und ihre Freiräume gefunden hatten. Freilich konnte auch die Propaganda nicht jeden Kontakt mit dem »brachium saeculare« vermeiden. Ihre Missionare arbeiteten häufig mit den politischen und wirtschaftlichen Vertretern Frankreichs zusammen und gerieten so zwangsläufig in den Sog französischer Interessen, wenn auch die Propaganda darauf bedacht blieb, eine eigentliche Einmischung der weltlichen Gewalt in kirchliche Angelegenheiten zu vermeiden.<sup>26</sup> Speziell jedoch gegenüber nicht-christlichen Potentaten lautete das Motto: vor allem harmlos und uninteressant erscheinen! So heißt es in der Instruktion von 1659:

»Halten Sie sich von Politik und staatlichen Angelegenheiten so sehr fern, dass Sie sich nicht einmal durch eindringliche Bitten dazu erweichen lassen, öffentliche Ämter zu übernehmen ... Sie müssen wissen, dass Sie der Kongregation größte Ungelegenheit bereiten, wenn Sie sich darin einmischen oder hineinmischen lassen, und zwar nicht nur wenn dies zum Schaden der Religion und zur Vertreibung der Missionare führt, sondern auch wenn die sichere Hoffnung besteht, dadurch der Religion und Glaubensverbreitung zu dienen. – Lassen Sie sich dazu auch nicht durch das Beispiel anderer Ordensleute entschuldigen. Sie haben ihnen vielmehr als Beispiel voranzugehen, damit diese und die Völker von Ihnen lernen, wie der Heilige Stuhl hier denkt: denn das Wort Gottes ist nicht durch diese künstlichen Mittel, sondern mit Liebe, Verachtung der menschlichen Dinge, Bescheidenheit, Mäßigkeit im Leben, Geduld, Gebet und die anderen Tugenden apostolischer Männer auszusäen ... Wenn die Fürsten Sie um Ihren Rat bitten, dann antworten Sie nur auf vielfaches Bitten und nachdem Sie sich auf dieses unser Verbot berufen haben, und Dinge, die mit Gerechtigkeit und Ewigkeit zu tun haben; dann jedoch sehen Sie zu, dass Sie möglichst schnell den Hof verlassen ... Und ehe Sie am Hof bleiben, geben Sie an, dass Sie von Politik keine Ahnung haben und für öffentliche Ämter völlig ungeeignet sind, damit Sie möglichst schnell aus dem gefahrenreichen Ort entweichen können.«<sup>27</sup>

Und die *Monita* schließen sich dieser Warnung an.<sup>28</sup> Was hier als warnendes Beispiel im Hintergrund stand, waren die politischen Verquickungen der Jesuiten in Japan. Denn diese hatten sich als internationale Agenten in den Daimyo-Höfen wichtig gemacht und damit auf das glatte Parkett der Macht begeben. Als dann die Shogune seit Hideyoshi ganz Japan unter Kontrolle bekamen, erschienen ihnen die Jesuiten als äußerst wichtig – aber auch gefährlich. Das Fazit dieser Erfahrung konnte so interpretiert werden: möglichst sich von den Höfen fernhalten, um harmlos und ungefährlich zu erscheinen. Freilich war dies für China keine sinnvolle Taktik, weil alles von den Behörden beobachtet wurde und nur gute Beziehungen zu höchsten Stellen eine »neue Religion« davor bewahren konnten, gleich als subversiv und potentiell revolutionär unterdrückt zu werden.

3 Ablehnung von weltlicher Wissenschaft als Mittel des Apostolats. In folgendem Text der *Monita* ist der Seitenhieb auf die Jesuiten in Peking nur allzu deutlich:

»Da Christus und die Apostel sich dieser Mittel in keiner Weise bedient haben, müssen wir sie auch entweder ganz zurückweisen oder nur mit großer Vorsicht gebrauchen. Von solcher Art sind die Astronomie und die übrigen Naturwissenschaften; von solcher Art sind Malerei und technisch-handwerkliche Fähigkeiten. Durch all dies wird der Missionar mehr belastet und behindert als unterstützt; soviel Zeit darin investiert wird, geht dem Gebet

und dem Apostolat verloren ... Manchmal geschieht es auch, dass die Missionare in dem Bestreben, in diesen Fertigkeiten als genial und kompetent zu gelten, damit diese Autorität ihnen in der Verkündigung zugute komme, genau das Gegenteil erreichen, da sie durch ihre Überlegenheit Mißtrauen wecken oder gar menschlich völlig abgelehnt werden.<sup>29</sup>

Hier wird sicher das Anliegen der Jesuiten-Astronomen missverstanden. Denn es ging ihnen nicht nur um Gewinnung eines rein äußeren Prestiges, sondern um Begegnung mit einer Kultur »auf höchster Ebene«. Der Jesuitenmissionar Bouvet wendet daher auch um 1700 gegen diese Argumentation ein, schon die Weisen aus dem Morgenlande seien von einem Stern zum Messias geführt worden; Mathematik und Astronomie führten zur Erkenntnis der wunderbaren Ordnung Gottes, die Gott zu Beginn geschaffen habe, um die Zeiten zu markieren.<sup>30</sup> Hier steht alles Weltliche mehr oder weniger bruchlos im Dienste der Offenbarung, während die Propaganda von einem mehr von Kreuz und Sünde bestimmten Standpunkt ausgeht.

4 Zentrales positives Ziel sind Gemeinden und einheimische Kirche. Die Propaganda-Missionare sind nicht in erster Linie bestrebt, zuerst die intellektuellen und politischen Führungsschichten zu gewinnen oder zumindest dort Duldung zu erreichen und Misstrauen abzubauen. Sie wollten, selbst wenn dies nur aus Randgruppen geschah, Gemeinden aufbauen, vor allem aber einen einheimischen Klerus und schließlich einheimischen Episkopat schaffen. Der einheimische Klerus und Episkopat, für die Propaganda A und O der Mission, ist hier das, was für die Jesuiten die Nähe zu den Fürstenthöfen und zur politisch-kulturellen Führungsschicht ist. In ihm geschieht eigentlich Inkulturation und Einpflanzung des Evangeliums; ohne einheimischen Klerus ist eine Missionskirche, wie der erste Sekretär Francesco Ingoli im Blick auf die Notwendigkeit, Indianer in Amerika zu weihen, ausdrückt, noch »ein Kind«. <sup>31</sup> Eine Kirche kann Minderheit bleiben, verfolgt sein; ob sie eigentlich erwachsen ist, entscheidet sich daran, ob sie einen einheimischen Klerus und Episkopat hat. Dabei war für die Propaganda nicht so wichtig wie für die Jesuiten, welchen gesellschaftlichen und kulturellen Rang der einheimische Klerus innerhalb seiner eigenen Kultur einnimmt, ob er von den traditionellen geistigen Führungsschichten voll anerkannt ist. Dies war wiederum für die Jesuiten zumindest bei den ersten Überlegungen hinsichtlich eines chinesischen Klerus, der dem Literatenstand entstammen sollte, sehr wichtig.<sup>32</sup>

### 3 Überlegungen zu einer abschließenden Bewertung

Der Missionshistoriker Johannes Beckmann hat geäußert, dass das Missionsideal der Propaganda im Grund moderner sei als die eher noch »mittelalterliche«, dem Schema »Von oben nach unten« verhaftete Methode der Jesuitenmissionare.<sup>33</sup> Dieses Urteil ist weithin

<sup>29</sup> Ebd., 46-47.

<sup>30</sup> VON COLLANI, Theologie und Wissenschaft (Anm. 14), 101.

<sup>31</sup> METZLER (Hg.), *Sacrae Congregationis* (Anm. 2) 1/1, 178.

<sup>32</sup> Dies (und nicht die Idee einer Liturgie in der »Volksprache«) war der Hintergrund für die Bemühungen der Jesuiten, die Liturgie in »Mandarin-Chinesisch« zu feiern: Pasquale D'ELIA, *La lingua cinese nella liturgia e i Gesuiti del secolo XVII*, in: *Civiltà Cattolica* (1953/3) 55-70.

<sup>33</sup> In: Hubert JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg i. Br. 1970, 312, 314-315.

zutreffend. Dennoch bedarf es der Modifikation. Gewiss handelt es sich hier um ein Missionsideal, das sich bemüht, das Angewiesensein allein auf die übernatürliche Kraft des Evangeliums radikal ernst zu nehmen. Das Bemühen um Befreiung der Mission aus aller machtpolitischen und kolonialistischen Verquickung berührt heute auf jeden Fall sympathisch. Es ist gleichzeitig eine Rückkehr zur Urkirche (die in den *Monita* immer wieder als nach wie vor gültige Norm vorgestellt wird) und eine Vorwegnahme dessen, was erst das 20. Jahrhundert realisieren konnte. Genauer handelt es sich um einen Versuch, das tridentinische Kirchenmodell außerhalb der Bedingungen der »Christenheit« zu realisieren. Was freilich von der Mission der alten Kirche scheidet, ist das römisch-zentralistische Moment; was mit ihr verbindet, ist der Verzicht auf die »konstantinische« und staatskirchliche Komponente. Was hier jedoch weniger im Mittelpunkt steht als bei den Jesuiten, ist das Moment der geistigen Begegnung mit einer fremden Kultur. Das Anpassungsprinzip ist eher pragmatisch. Es ging um rein äußere Anpassung an »fremde Sitten«, nicht um Verstehen von innen her und um Begegnung mit einem fremden geistigen Kosmos. Was von diesen »Sitten« mit christlichem Glauben und christlicher Moral vereinbar oder unvereinbar war, schien darum, anders als für die Jesuiten, selbstverständlich festzustehen; dazu bedurfte es keines komplizierten Verstehensprozesses von innen her. Gerade dies sollte sich im »Ritenstreit« tragisch auswirken. ◆

---

---

# Kontakte zwischen Portugal und China und dessen erste Wahrnehmung in jesuitischer Korrespondenz

von Paul Oberholzer SJ

## Zusammenfassung

Portugiesische Kaufleute pflegten zu Beginn des 16. Jahrhunderts mit Chinesen erste Handelsbeziehungen. Kommunikationsschwierigkeiten trübten aber das Verhältnis, so dass China seine Häfen besonders gegenüber Portugal vorerst schloss. Den Handelsalltag bestimmte aber ein offener Schwarzmarkt, ab den vierziger Jahren gefolgt von einer lang-samen Öffnung.

In der Korrespondenz der Gesellschaft Jesu kommt Franz Xaver erstmals im Jahre 1546 auf China zu sprechen. Sein erstes Interesse an dem Reich der Mitte war von der Suche nach Thomas Christen geleitet. Erste Bezüge auf eine Christianisierung finden sich hingegen in einem Brief von Henrique Henriques. Bereits 1546 war zudem geplant im Pauluskolleg in Goa auch Chinesen zu unterrichten. Auch wenn Franz Xaver überzeugt war, dass die Weisheit Japans aus China stamme, zeigte er für dieses Reich und dessen Kultur keine Interessen. Einige Zeugnisse berichten von Schwierigkeiten in chinesischen Häfen anzulegen. Tatsächlich handelte es sich dabei aber um vorübergehende Maßnahmen.

## Schlüsselbegriffe

- Handel im Pazifikraum
- Außenpolitik der Ming-Dynastie
- Suche nach Christen im Fernen Osten
- Globaler Anspruch jesuitischer Präsenz

## Abstract

At the beginning of the 16th century Portuguese merchants initiated their first trade relations with the Chinese. Problems of communication tarnished this relationship, so that China closed its ports, in particular to Portugal, for the time being. Everyday trade, however, continued as an open black market, which was followed by a gradual opening from the 1540s onwards.

In the correspondence of the Society of Jesus Francis Xavier first mentioned China in 1546. His interest in the Middle Kingdom was guided by the search for Thomas Christians. The first references to Christianization on the other hand are found in a letter of Henrique Henriques. Moreover already in 1546 there were plans to teach Chinese people in Saint Paul's College in Goa. Even though Francis Xavier was convinced that the wisdom of Japan came from China he was not interested in this empire and its culture. Some testimonies speak of difficulties with docking in Chinese ports in fact however these were only temporary measures.

## Keywords

- Trade in the Pacific region
- Foreign policy of the Ming Dynasty
- Search for Christians in the Far East
- Global claim of Jesuit presence

## Sumario

Los comerciantes portugueses cultivaron sus primeras relaciones comerciales con los chinos a principios del siglo XVI. Sin embargo, las dificultades de comunicación enturbiaron la relación, por lo que China cerró sus puertos sobre todo a Portugal. Sin embargo, el comercio cotidiano estaba determinado por un mercado negro abierto, seguido de una lenta apertura a partir de los años cuarenta. Francisco Javier mencionó por primera vez China en la correspondencia de la Compañía de Jesús en 1546. Su primer interés por el Reino Medio estuvo guiado por la búsqueda de los cristianos de Santo Tomás. Las primeras referencias a la cristianización, en cambio, se encuentran en una carta de Henrique Henriques. Ya en 1546 se proyectó la enseñanza del chino en el Colegio Paulino de Goa. Aunque Francisco Javier estaba convencido de que la sabiduría de Japón procedía de China, no mostró ningún interés por este imperio y su cultura. Algunos testimonios informan de las dificultades para atracar en los puertos chinos. Sin embargo, en realidad se trataba de medidas temporales.

## Palabras clave

- Comercio en el Pacífico
- Política exterior de la dinastía Ming
- Búsqueda de cristianos en Extremo Oriente
- Las aspiraciones globales de la presencia jesuita

**A**m 3. Dezember 1552 starb Franz Xaver erschöpft und einsam auf der Insel Sheüingchuen mit Blick auf die Südküste Chinas. Der baskische Edelmann hatte sich bereits in den frühen dreißiger Jahren in Paris Ignatius von Loyola angeschlossen, der ihn im März 1540 auf Bitten des Königs von Portugal nach Lissabon geschickt hatte, von wo er nach Indien aufgebrochen und dort im Mai 1542 angekommen war. Nach mehreren Reisen in Indien selbst und im Pazifikraum war sein letztes Ziel die Verkündigung des Christentums im Reich der Mitte, was sich nicht nur wegen seines frühen Todes nicht erfüllte, sondern auch wegen einer restriktiven Außenpolitik Chinas, welches sich gegenüber jeglichen auswärtigen Kontakten hermetisch abriegelt hatte – so die seit langem akzeptierte Erklärung.

Der Tod Franz Xavers fand nicht nur in der ganzen katholischen Welt einen ikonographischen Niederschlag, motivierte nicht nur zahllose Männer zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu mit dem Ziel der Glaubensverkündigung in der Neuen Welt, sondern das Bild eines verschlossenen Chinas prägte und prägt die europäische Wahrnehmung in historischen und missionswissenschaftlichen Studien bis in die Gegenwart.<sup>1</sup> Es erstaunt in Anbetracht der seit zwei Jahrzehnten andauernden Migrationskrise in Europa, in der es trotz technischer Mittel nicht gelingt, die kleine Küste der Insel Lampedusa oder den Ärmelkanal zu kontrollieren, dass unhinterfragt aus überlieferten Werken übernommen wird, China hätte im 16. Jahrhundert tausende Kilometer seiner Küste erfolgreich und andauernd abriegeln können. Der Beantwortung dieser Frage soll in diesem Artikel ein Schritt nähergekommen werden, indem aufgrund erschienener Studien der Frage nachgegangen wird, wie sich bis 1552 die Kontakte Europas, vor allem Portugals, mit China gestalteten und von welchem Bild des Reiches der Mitte sich die dort präsenten europäischen Kaufleute und Kleriker leiten ließen. Auf diesem Hintergrund werden dann die Quellen der Monumenta Historica Societatis Iesu auf die Frage untersucht, über welche Chinakennnisse Franz Xaver vor seiner Reise nach Japan von 1549 verfügte.

## 1 Erste Kontakte Portugals mit China

Nachdem ab der Mitte des 14. Jahrhunderts die Kontakte Europas mit China infolge der vom Pestjahr 1348 ausgelösten Depression, des Zusammenbruchs des Mongolenreiches und des Wechsels von der Yuan- zur Mingdynastie 1368 unterbrochen waren, reduzierten sich die Chinakennnisse für den Rest des Spätmittelalters auf den Bericht Marco Polos über dessen Fernostreise von 1271 bis 1295 und eine um 1356 von Jean Mandeville verfasste Reisebeschreibung. In beiden Zeugnissen ist von einem Reich im Fernen Osten namens Cathay die Rede. Im ersten wird von einer friedlichen Hochkultur mit einem gepflegten Rechtssystem und der Bereitschaft der Bevölkerung zur Übernahme des Christentums, im zweiten von einem christlichen Reich, regiert vom Priesterkönig Johannes, berichtet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> So zum Beispiel: Claudia VON COLLANI, Die Chinamission von 1520-1630, in: Jean Marie MAYEUR et al. (Hg.), Die Geschichte des Christentums, Band 8, Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30), Freiburg/Basel/Wien 1992, 933-956, 933. In analoger Weise weist Hitomi Omata Rappo in ihrer Dissertation darauf hin, dass erbauliche Schriften über die Christenverfolgungen in Japan im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert in Europa das Bild eines despotischen und

brutalen Reiches bis in die Gegenwart prägten, ja sogar mit Auswirkungen auf ein ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgebautes japanisches Selbstbild (vgl. Hitomi OMATA RAPPO, Des Indes lointaines aux scènes des collèges. Les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe [XVIIe-XVIIIe siècle], Münster 2020).

<sup>2</sup> Matthieu BERNHARDT, Construction et enjeux du savoir ethnographique sur la Chine dans l'oeuvre de Matteo Ricci S.J., in: Archivum Historicum Societatis Iesu 79 (2010) 321-344, 321-324; Hugues DIDIER, Fantômes d'Islam et de Chine. Le voyage de Bento de Góis s.j. (1603-1607), Paris 2003, 155-157; Johan VAN MECHELEN, Yuan, in: Nicolas STANDAERT (Hg.), Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800, Leiden u. a. 2001, 43-111, hier 49, 68, 82-83, 97-98.

Im ausgehenden 15. Jahrhundert stieß die Frage nach der geographischen Lokalisierung von Cathay auf erneutes Interesse. Die Organisatoren maritimer Expeditionen, ausgehend von der Iberischen Halbinsel, fassten aufgrund der beiden Berichte den Beschluss, die vergessene Hochkultur im Fernen Osten auf bisher unbekanntem Seewegen aufzusuchen.<sup>3</sup>

Die südchinesische Küste war in portugiesischen Karten spätestens seit 1502 eingezeichnet.<sup>4</sup> Überzeugt war man aber bis auf weiteres von der Existenz zweier Reiche: von China im Süden mit einer Küste zum Pazifik und Cathay im Nordwesten, östlich von Persien und südlich des Tatarenreiches.<sup>5</sup>

Zu ersten Kontakten zwischen Portugal und China kam es über Kaufleute im Raum des Indischen und Pazifischen Ozeans und über Begegnungen zwischen chinesischen Matrosen auf portugiesischen Schiffen und portugiesischen Händlern auf chinesischen Dschunken – Jahre bevor die ersten Europäer chinesisches Festland betraten.

Die Portugiesen Jorge Álvares und Rafael Perestrello waren dann 1514 bzw. 1515-1516 die ersten, die in T'an-men erfolgreich Handel trieben, letzterer verfasste einen ersten Chinabericht. Im August 1517 liefen acht Schiffe unter Fernão Peres de Andrade mit Tomé Pires als königlichem Gesandten Portugals in Kanton ein. Man erteilte ihnen nicht sogleich die Erlaubnis, an Land zu gehen. Die örtlichen Behörden empfingen sie aber bald offiziell mit großem Pomp. Ein Schiff durfte sogar die Küste von Fujian im Blick auf weitere Handelsbeziehungen erkunden.

Nach diesem verheißungsvollen Beginn kam es zu mehreren Begegnungen, die die Beziehungen für die folgenden dreißig Jahre verändern sollten. Im August 1519 gelangte Simão de Andrade, Bruder von Fernão, in die Perlfussmündung, baute in T'un-men ein Fort, hinderte andere Schiffe am Handel und erbeutete Kinder aus der örtlichen Oberschicht, die man später in portugiesischen Familien Indiens wiederfand. Daraus ging das Bild der Portugiesen als Kindermörder und Kannibalen hervor. Die Behörden sahen in diesem eigenmächtigen Vorgehen eine Verletzung ihrer Souveränität.

Tomé Pires in der Funktion eines portugiesischen Botschafters blieb bis Januar 1520 in Kanton und folgte dann dem kaiserlichen Hof bis Nanjing und schließlich bis Beijing. Grundsätzlich war die Ming-Dynastie gegenüber der Zulassung neuer Tributgesandtschaften ablehnend eingestellt. Die letzten Jahre von Kaiser Zhengde waren aber von einem Geist der Öffnung geprägt. Die Staatstrauer über dessen Tod vom 19. April 1521 bedingte aber die Suspendierung aller Verhandlungen mit Ausländern, worauf die Gesandtschaft im September 1521 wieder in Kanton angekommen ist.

In der Zwischenzeit trafen im April/Mai 1521 erneut portugiesische Handelsschiffe in Kanton ein, deren Führung sich aber weigerte, wegen der Staatstrauer ihre Aktivitäten zu sistieren. Es ist darauf im Juni und September zu kriegerischen Auseinandersetzungen gekommen, aus denen Portugal siegreich hervorgegangen ist. Diese ersten Begegnungen führten zum Entscheid Chinas, mit Portugal inskünftig keine Beziehungen mehr zu pflegen.

**3** Auch Christoph Columbus war von der Hoffnung getragen, auf dem Seeweg über den Atlantik gen Westen zu Cathay vordringen zu können. Ebenso segelte 1524 eine französische Flotte nach Westen, um über Nordamerika die Nordwestpassage nach Cathay zu finden (vgl. Georg SCHURHAMMER, Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit. Erster Band, Europa 1506-1541, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1955, 108).

**4** Maria Fernanda Alegria datiert die erste bekannte portugiesische Seekarte, in der die chinesische Küste eingetragen war, ins Jahr 1517. Warum sie auf die früheren Zeugnisse, die Roderich Ptak nennt, keinen Bezug nimmt, ist unklar (vgl. Maria Fernanda ALEGRIA et al., Cartografia e Viagens, in: Francisco BETHENCOURT/Kirti CHAUDHURI [Hg.], História da Expansão Portuguesa, vol. 1. A Formação do Império [1415-1570], Navarra 1998, 26-61, 49; Roderich PTAK, Portugal in

China. Kurzer Abriss der portugiesisch-chinesischen Beziehungen und der Geschichte Macaus im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert, Heidelberg 1982, 14).

Tomé Pires und seine Gefährten, die sich in Kanton aufhielten, wurden in Geiselschaft genommen. Ersterer starb 1524. Zwei seiner Gefährten, Cristóvão Vieira und Vasco Calvão, überlebten bis 1534 bzw. 1536. Obwohl offiziell Gefangene konnten sie Berichte verfassen, die bis Portugal gelangten. Darin bezeugen sie Gewaltanwendungen und entwürdigende Verhöre sowie ein streng reglementiertes Leben im öffentlichen Alltag, der von vielen Zeremonien umrahmt ist. Chinesen erscheinen darin einerseits voll von Bösartigkeit, anmaßend, hochmütig und brutal, andererseits aber auch als feige, schwach und kriegsunerfahren.

Nach 1521 ruhten vorerst die offiziellen Beziehungen zwischen den beiden Reichen. Dies lag zuerst in Chinas generellen Restriktionen ausländischer Kontakte in den zwanziger Jahren begründet. Als China aber die Häfen wieder öffnete, blieb Portugal weiterhin ausgeschlossen. Irritiert haben die chinesischen Behörden sicher das selbstherrliche Verhalten Simão Andrades und die kriegerischen Begegnungen. Die europäische Ungeduld einerseits und die langsame und komplizierte chinesische Bürokratie andererseits sollten während des ganzen 16. Jahrhunderts zu Kommunikationsschwierigkeiten führen. Auf diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum europäische Quellen China als abgeriegelt und verschlossen gegenüber jeglichen fremden Einflüssen darstellen. Dass die Behörden nach den ersten Begegnungen eine reservierte Haltung einnahmen, ist verständlich. Die Chinesen zeigten sich hingegen positiven Impulsen Portugals gegenüber erstaunlich offen. So versuchten sie, die Schiffsbautechnik und die Artillerie nachzuahmen. Wenig später wurde die Große Mauer mit portugiesischen Kanonen ausgestattet.<sup>6</sup>

## 2 Marginalisierung und leiser Neubeginn in den ausgehenden vierziger Jahren

Für die weiteren zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts sind keine nennenswerten Zeugnisse von Kontakten zwischen Europäern und Chinesen überliefert. Es ist zu vermuten, dass der inoffizielle Handel auf den der Küste vorgelagerten Inseln und in abgelegenen Buchten fortlebte. Dabei entwickelten sich die Insel Lien-kang im Zhoushan-Archipel der Küstenprovinz Zhejiang und ein Hafen nahe bei Xiamen in Fujian zu blühenden, aber illegalen oder halblegalen Umschlagplätzen zwischen Japan, China und dem Südwesten Asiens. Es war quasi eine Wiederbelebung des einst akzeptierten Handels in Guangdong, allerdings von den Behörden mit Misstrauen beobachtet. Die Portugiesen waren an beiden Häfen präsent, aber weniger als selbständige Händler, vielmehr partizipierten sie an einem sino-japanischen Austausch. Insgesamt haben in dieser Zeit rund 200 Portugiesen in chinesischen Hafenstädten gelebt. Das erste Schiff, das 1542 Japan anlief, hatte zuvor in Lien-kang, in portugiesischen Quellen Liampo genannt, Halt gemacht.

5 Vgl. Paul OBERHOLZER, Die Identität des legendären Cathay mit China. Die Expedition Bento de Goes' SJ als Manifestation jesuitischen Selbstverständnisses, in: Reimund HAAS (Hg.), *Fiat voluntas tua*. Theologe und Historiker – Priester und Professor, Festschrift zum 65. Geburtstag von Harm Klüeting am 23. März 2014, Münster 2014, 311-326.

6 Vgl. Tonio ANDRADE, Cannibals with Cannons. The Sino-Portuguese Clusters of 1521-1522 and the early Chinese adoption of western guns, in: *Journal of Early Modern History*, 4 (2014) 311-335, 317-320; Francisco BETHENCOURT, O Contacto entre povos e civilizações, in: BETHENCOURT/CHAUDHURI (Hg.), *História da Expansão Portuguesa* (Anm. 4), 88-110, 98-99; Kirti CHAUDHURI, O Estabelecimento no Oriente, in: ebd., 163-191; Soares MARTÍNEZ,

*História diplomática de Portugal*, Coimbra 2010, 128; PTAK, *Portugal* (Anm. 4), 14-24; John E. WILLS, Relations with maritime Europeans, 1514-1662, in: Denis TWITCHETT/Frederick W. MOTE (Hg.), *The Cambridge History of China*, vol. 8. The Ming Dynasty, 1368-1644, Part 2, Cambridge 1998, 333-375, 337-341.

Nachrichten am Hof in Peking über unkontrollierten Handel, was als Piraterie bezeichnet wurde, hatten im Juli 1547 die Ernennung des Beamten Chu Wan zur Folge, dem die Aufgabe übertragen war, jeden Warentausch in der Küstengegend zu unterbinden. Von April bis Juni 1548 organisierte er einen Großangriff auf den Hafen von Lien-kang. Von portugiesischen Opfern oder Kriegsgefangenen ist nichts bekannt. In Fujian hingegen gelang es portugiesischen Händlern, durch Bestechung weiterhin Handelsgeschäfte zu treiben. Unterstützt wurden sie dabei von dem einstigen Beamten Lin Hsi-yüan, der Chu Wans Rigorismus kritisierte und die Portugiesen verteidigte, die sich friedfertig verhalten und die Behörden im Kampf gegen die Piraten unterstützt hätten. Just in dieser Zeit bereitete Franz Xaver nach seiner ersten Reise in die Molukken vom Januar 1548 bis zum April 1549 in Goa und Cochín seinen Aufbruch nach Japan vor. Am 2. April 1548 korrespondierte er in Goa mit seinem Freund Diogo Pereira, einem portugiesischen Großkaufmann, der sich in Cochín für eine Handelsreise nach China rüstete.<sup>7</sup> Dieses Unternehmen erstreckte sich über mehrere Monate, gerade in dieser Zeit, in der sich die Bedingungen für den Fernhandel an der chinesischen Küste deutlich verschlechterten. So gelang es im Frühjahr 1549 zwei Kommandanten der Küstenwache unter Chu Wan, am südlichen Ende der Küste von Fujian, zwei Dschunken Pereiras, in ihre Gewalt zu bringen, was viele Reisende das Leben kostete. Neben zahlreichen Chinesen wurden auch vier Portugiesen gefangen genommen, die sich als Könige oder Prinzen aus Malakka ausgaben. Das Anliegen, die Gefangenen wieder auszulösen, sollte für die Vorbereitung der Chinamission Franz Xavers von Bedeutung sein.

Die chinesischen Behörden beurteilten aber Chu Wans Vorgehen als zu aggressiv und enthoben ihn seines Amtes. Wohl mussten die Portugiesen in ihrem Exil bleiben, äußerten sich aber lobend über die Rechtspflege. Aus ihrer falschen Identität erwuchsen ihnen keine Nachteile. Sie lebten noch über Jahre in verschiedenen Küstenstädten und hatten Kontakte mit weiteren portugiesischen Händlern.

In den ausgehenden vierziger Jahren kam es zu einer Wiederbelebung des Warenaustausches an der Küste von Guangdong unter starker militärischer Präsenz Chinas in Zusammenarbeit mit den lokalen Eliten. In diesen gewandelten Verhältnissen schickten sich die Portugiesen an, sich von dem verhängnisvollen Erbe aus den frühen zwanziger Jahren zu befreien und ihre Beziehungen zu China zu normalisieren. Die Situation der Portugiesen in den chinesischen Hafenstädten unterschied sich insofern von derjenigen im Indischen Ozean, als sie vom Estado de India, der über keine Interventionsmöglichkeiten zu ihren Gunsten verfügte, völlig isoliert waren.<sup>8</sup>

### 3 Versuche der Normalisierung in den fünfziger Jahren

Im Rahmen dieser Entspannung und neuen Öffnung wurden 1552 von portugiesischer Seite zwei Vorstöße unternommen: einer von Franz Xaver, der mit seinem Tod am 3. Dezember dieses Jahres auf der Insel Sheüng-chuen als gescheitert sein Ende fand. Die andere Initiative geht auf den Kaufmann Leonel de Sousa zurück, der wie Franz Xaver in diesem Jahr an der Küste von Guangdong angekommen ist. Da ihm das Gelingen seiner eigenen Geschäfte das erste Anliegen war, suchte er mit den Behörden ein gutes Einvernehmen. Dabei fand er einen Ansprechpartner, der bereit war, eine Übereinkunft auszuarbeiten: Wang Po, den Vizekommissar des dortigen maritimen Verteidigungsbezirks. Sousa erkannte, dass in Kanton alle Fremden gegen Bezahlung der Zölle Handel treiben durften, außer die als *Farangi* bezeichneten Portugiesen. So überzeugte Sousa die übrigen portugiesischen Kauf-

leute, die erforderlichen Abgaben zu entrichten. Auf die Mitteilung Wang Pos, dass ein Zoll von zwanzig Prozent auf das Handelsgut erhoben würde, konnte Sousa bewirken, dass nur die von den Portugiesen angebotenen zehn Prozent bezahlt wurden, indem Wang Po nur die Hälfte der Ware kontrollierte. Zahlreiche Portugiesen gelangten darauf nach Kanton und konnten vor den Beamten einen so großen Teil der Güter verbergen, dass sie nur ein Drittel der an sich vorgesehenen Beiträge einzahlen mussten. Wang Po machte zudem den Vorschlag, dass eine chinesische Gesandtschaft nach Malakka, das seit 1511 portugiesisch war, aufbrechen sollte, um die Verhältnisse mit Portugal zu klären, wozu es allerdings nicht gekommen ist. Nachdem aber Sousa im Herbst 1554 dorthin zurückgesehelt war, hat er dort erste Vorbereitungen für die Einrichtung einer Handelsbasis der Portugiesen in Guangdong getroffen. Der von beiden Partnern mit Entschiedenheit vorangetriebene Prozess fand in den Akten der kaiserlichen Verwaltung in Beijing keinen Niederschlag.<sup>9</sup> Bezeichnenderweise bringt aber weder von chinesischer noch von portugiesischer Seite jemand das Vorgehen Sousas und Wang Pos mit Illegalität in Verbindung.

Die gegenwärtige Forschung präsentiert Portugal als weniger aggressiv und China als weniger selbstgenügsam und verschlossen als in der traditionellen Historiographie, die sich weitgehend an Quellen der kaiserlichen Verwaltung, an Zeugnissen hagiographischen Charakters von Franz Xaver und am Bemühen Portugals, als königliche Gesandtschaft offiziell empfangen zu werden, orientiert. Dieses neue Bild hingegen trägt der facettenreichen gesellschaftlichen Realität Chinas mit verschiedenen Handelsaktivitäten in den Küstenstädten Rechnung. Es gibt in chinesischen Quellen neben den negativen Zeugnissen über Simão Andrade und die Seeschlacht von 1521 zu allen Zeiten Hinweise auf ein konzilianter Vorgehen der Portugiesen. So legten die Behörden auch immer wieder eine erstaunliche Offenheit für einen großzügigen Umgang mit portugiesischen Kaufleuten an den Tag. Dass die Chinamission Franz Xavers am hermetisch abgeriegelten Reich der Mitte scheiterte, während ein Landsmann gleichzeitig großzügige Privilegien aushandelte und die Fundamente für eine andauernde Präsenz Portugals legte, erfordert ein neues Studium der Briefe Franz Xavers im Hinblick auf seine Reise nach China – im folgenden Abschnitt anhand der Quellen bis 1549.

#### 4 Erste Berichte über China in der Gesellschaft Jesu

Im Schriftgut der Gesellschaft Jesu, das der Administration, aber auch der Erbauung diente, finden sich im Jahre 1546 die ersten Zeugnisse über China. Franz Xaver erwähnt es in einem Brief vom 10. Mai 1546, verfasst in Amboina an seine Mitbrüder in Europa: In Malakka habe ihm ein portugiesischer Kaufmann, der aus China zurückgekehrt war, von einer Begegnung mit einem vornehmen Chinesen vom Königshof erzählt. Dieser fragte den Kaufmann unter anderem, ob die Christen Schweinefleisch essen, denn in seiner Heimat gäbe es zahl-

7 Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, nova edidit, tomus I (1535-1548), Monumenta Historica Societatis Iesu 67, Romae 1944, 436-438, Nr. 65.

8 C[harles] R[alph] BOXER, A Portuguese account of South China in 1549-1552, in: Archivum Historicum Societatis Iesu 22 (1953) 57-92, 58; PTAK, Portugal (Anm. 4), 29-37; J. R. RUSSELL-WOOD, Fronteiras de Integração, in: BETHENCOURT / CHAUDHURI (Hg.), História da Expansão Portuguesa (Anm. 4), 238-255, 245; Georg SCHURHAMMER, Franz Xaver, Sein Leben und seine

Zeit. Zweiter Band, Asien (1541-1552), Dritter Teilband, Japan und China 1549-1552, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1973, 328-329; WILLS, Relations (Anm. 6), 341-343.  
9 WILLS, Relations (Anm. 6), 343-345.

reiche Menschen, die in den Bergen abgesondert von der übrigen Zivilisation leben, kein Schweinefleisch essen und in ihrem Kalender viele Feste verzeichnen. Franz Xaver vermutet aufgrund dieser Aussage, zumal sie sicher keine Muslime sind, dass es sich um Christen, die das alte und neue Gesetz beachten, wie es der Priesterkönig Johannes erfordert, oder um Angehörige der zehn Stämme Israels handelt. Franz Xaver fährt fort, dass alljährlich viele portugiesische Schiffe von Malakka zu chinesischen Häfen für Handelsgeschäfte aufbrechen, worauf er die Reisenden angewiesen habe, genaue Informationen über dortige Zeremonien und Gebräuche einzuholen, um in Erfahrung zu bringen, ob dort Christen oder Juden leben. Denn viele sagen, so Franz Xaver, dass der Apostel Thomas nach China gezogen sei und viele Christen getauft habe. Bevor die Portugiesen nach Indien gelangten, wären aus orientalischen Kirchen Bischöfe dorthin geschickt worden, um das kirchliche Leben zu regeln. Franz Xaver verspricht in diesem Brief, der Angelegenheit höchste Aufmerksamkeit zu zollen und im kommenden Jahr weitere Informationen zu übermitteln.<sup>10</sup>

Auf dem Hintergrund dieses ersten Zeugnisses überrascht ein Brief von Henrique Henriques, abgefasst in Goa am 12. November 1546 an die Mitbrüder in Coimbra. Kurz kommt er auf das riesige Königreich China zu sprechen, das aber keinen Fremden Einlass gewähre, sondern solche sogleich gefangen nehme. Alle seien Heiden und beteten Götzenbilder an. Gerade deswegen macht Henriques den Vorschlag, dorthin aufzubrechen, um in Gefangenschaft zu geraten und die Bewohner auf den Weg der Wahrheit zu führen. Die Nachrichten habe er von einem vertrauenswürdigen portugiesischen Kaufmann, der bei ihnen die Exerzitien gemacht habe, vorher aber zum Handel nachts in das Land gelangt war und sich versteckt gehalten hatte.<sup>11</sup>

Aus demselben Jahr, dem 27. Juni 1546, stammen die *Constitutiones Collegii S. Pauli, Goae erecti*. Darin ist wohl vorgesehen, dass der Großteil der Schülerschaft aus Goanesen besteht. Das Kolleg sollte zudem einer beschränkten Zahl von Jünglingen aus anderen Teilen Indiens, aus der Küste Ostafrikas, aus verschiedenen Königreichen des Fernen Ostens und ferner sechs Chinesen offenstehen. Keine Rede hingegen ist von Japan.<sup>12</sup>

Im Frühjahr 1546 sind der Kapitän Jorge Alvarez und Franz Xaver von Malakka aufgebrochen, der erste nach Japan, der zweite in die Molukken. Nach seiner Rückkehr nach Malakka hat Alvarez für Franz Xaver einen Bericht über das fremde Land verfasst, der sich nur ungenau in die Jahre 1546/1547 datieren lässt. Alvarez ist damit der Bitte Franz Xavers nachgekommen, die er auch anderen europäischen Händlern ans Herz legte, nämlich für ihn Informationen über neue Kulturen zu beschaffen.<sup>13</sup> Bei der Beschreibung der mönchsähnlich lebenden Bonzen kommt er auch auf China zu sprechen: Deren Schriften stammen aus China, ebenso haben sie die Art und Weise, zum Gebet Tamburine zu schlagen, von dort übernommen.<sup>14</sup>

**10** Epistolae Xaverii I (Anm. 7), 334-335, Nr. 55; Georg SCHURHAMMER, Der Ursprung des Chinaplanes des hl. Franz Xaver, in: DERS., Xaveriana, Gesammelte Studien III, herausgegeben zum 80. Geburtstag des Verfassers, Rom 1964, 665-679, 665-666.

**11** Documenta Indica I (1540-1549), edidit Josephus Wicki S.I., Monumenta Missionum Societatis Iesu IV, Monumenta Historica Societatis Iesu 70, Romae 1948, 153-154, Nr. 16.

**12** Documenta Indica I (Anm. 11), 119-120, Nr. 14.

**13** Franz Xaver muss mehrere solcher Beschreibungen bekommen haben. So schreibt er in Cochin am 20. Januar 1548 an die Gefährten in Rom, ein portugiesischer Kaufmann habe ihm einen schriftlich verfassten Erfahrungsbericht über Japan übergeben, den er dem Brief beilege (Epistolae Xaverii I [Anm. 7], 392, Nr. 59). Es kann sich dabei um Jorge Alvarez handeln. Franz Xaver hat aber im Laufe seines Aufenthalts im Fernen Osten sehr viele solcher Zeugnisse bekommen. So berichtet er am 22. Juni 1549 den Mitbrüdern in

Erstaunlicherweise widersprechen sich diese vier ersten Zeugnisse substantiell. Aus dem Brief Franz Xavers geht hervor, dass er bis dahin noch keine direkten Begegnungen mit Chinesen gehabt hat. Das erstaunt, denn im selben Jahr ist von Chinesen am Pauluskolleg in Goa die Rede, das er kannte. Zudem hat er sich in vielen Hafentstädten des Indischen und Pazifischen Ozeans aufgehalten, wo Chinesen den Handelsalltag mitprägten. Gar keine Rolle spielt bezeichnenderweise die Gewinnung Chinas für das Christentum, wohl aber die Suche nach dort heimischen christlichen Gemeinden. Bei chinesischen Schülern am Pauluskolleg kann hingegen davon ausgegangen werden, dass sie die Taufe empfangen haben.<sup>15</sup> Henrique Henriques zeichnet das Bild vom abgeschlossenen Reich der Mitte, das nur mit Gefährdung der persönlichen Freiheit betreten werden kann. Franz Xaver widerspricht dem aber direkt; seiner Aussage gemäß gelangen jährlich zahlreiche Portugiesen in chinesische Häfen. Jorge Alvarez selbst hat keine direkten Begegnungen mit dem Reich der Mitte gemacht; wohl aber thematisiert er ein Element, das später für Franz Xaver wegweisend sein sollte: die Vorbildfunktion Chinas in Bildung und Religion.

## 5 Weitere Zeugnisse aus den folgenden Jahren

Die Sachlage präsentiert sich zwei Jahre später anders. So berichtet Franz Xaver nach seiner Rückkehr aus den Molukken von einer aussichtsreichen Missionierung Japans, wofür er bei Ignatius und Simão Rodrigues in je einem Brief vom 20. Januar 1548 geeignete Mitbrüder anfordert, die Fähigkeiten im Predigen haben und grundsätzlich bereit sind, alleine überallhin aufzubrechen: auf die Molukken, nach Japan oder nach China. Im Brief an Ignatius fügt er hinzu, dass er eine Beschreibung Japans und Chinas beilege. Vielleicht meint er damit den Bericht von Jorge Alvarez, in dem Japan und China erfasst sind.<sup>16</sup> Immerhin aber erscheint das Reich der Mitte bei Franz Xaver zum ersten Mal als Objekt der Heidenmission, allerdings in aufzählender Form zusammen mit anderen möglichen Destinationen.<sup>17</sup>

Erwähnungen Chinas häufen sich darauf in Briefen von Ende 1548 und Anfang 1549. So nimmt Franz Xaver wiederholt auf seine bevorstehende Reise nach Japan Bezug. Bei der Lokalisierung beschränkt er sich jeweils auf die Angabe, dass sich diese Insel in der Nähe, 200 Meilen oder 600'000 Schritte jenseits von China befindet.<sup>18</sup>

Der Japaner Anjirô schreibt am 29. November 1548 an Ignatius unter anderem von seiner Reise von China nach Japan, die der Kapitän wegen eines großen Sturmes unterbrechen und darauf in den Hafen Chinas zurückkehren musste, von wo er aufgebrochen war. Dort traf er Alvaro Vaz und Lourenço Botello, die ihn nach Malakka brachten, damit er dort Franz Xaver kennen lernte.<sup>19</sup>

Europa, dass er bei seiner Ankunft in Malakka am 31. Mai zahlreiche Briefe mit Beschreibungen Japans vorgefunden habe, die portugiesische Kaufleute eigens für ihn verfasst hatten (Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, nova editio, tomus II [1549-1552], Monumenta Historica Societatis Iesu 68, Romae 1945, 147, Nr. 85).

**14** Monumenta Historica Japoniae II. Documentos del Japon 1547-1557, Monumenta Historica Societatis Iesu 137, Roma 1990, 18-19, Nr. 1.

**15** So z. B. Epistolae Xaverii I (Anm. 7), 412, Nr. 62.

**16** Es ist auch möglich, dass die Chinabeschreibung verloren gegangen ist. Nur hätte man einem so einmaligen Dokument in der Casa professa in Rom höchste Beachtung geschenkt und es bald mehrmals kopiert. Der vollständige Verlust des Dokuments ist darum eine wenig wahrscheinliche Erklärung.

**17** Epistolae Xaverii I (Anm. 7), 397, Nr. 60; 420, Nr. 63.

**18** Epistolae Xaverii I (Anm. 7) 10, Nr. 70; 45, Nr. 74; 70, Nr. 79.

**19** Documenta Indica I (Anm. 11), 337f., Nr. 51.

Der Jesuit Francisco Perez beschreibt in seinem umfangreichen Brief an die Mitbrüder von Coimbra vom 4. Dezember 1548 die Bedeutung des Hafens Malakkas, wo alle Schiffe Station machen müssen, die nach China, zu den Molukken, den Banda-Inseln oder in die Gegenrichtung zur Koromandeküste im Südosten Indiens und nach Pegu segeln, einem Reich im Süden des heutigen Myanmar.<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang stehen auch die Zeugnisse von Franz Xaver vom 12. Januar 1549 an Ignatius und vom 1. und 2. Februar 1549 an Simão Rodrigues. Im ersten teilt er mit, dass er über Malakka und China nach Japan gelangen wird. Im zweiten kündigt er den Besuch von zwei Männern aus Malakka an, die vieles über China und Japan berichten werden, zumal sie alle Jahre von Malakka nach China und von dort weiter nach Japan reisen; eine Fahrt, die voller Gefahren sei.<sup>21</sup>

Franz Xaver fasst auch in mehreren Briefen die Kenntnisse über das Land der aufgehenden Sonne zusammen, die er bis dahin gesammelt hat. Gemäß einem Brief vom 12. Januar 1549 an Ignatius habe ihm Anjirō erklärt, ganz Japan folge einer Lehre, welche aus einem Land Namens »Chengico« komme, das hinter »China« und der Mongolei liege. In ganz China und in der Mongolei orientiere man sich nur an den Inhalten, die in »Chengico« gelehrt würden. Franz Xaver bekundet dabei die Absicht, an den japanischen Universitäten weitere Informationen über diese Lehre einzuholen und diese an die Universitäten Europas weiterzuleiten.<sup>22</sup> Am 20. Januar 1549 drückt er vor Simão Rodrigues den Wunsch aus, dass einmal viele Jesuiten nach »China« und von dort nach »Chingico« gehen, um die Lehre zu studieren, die in der Mongolei, China und Japan befolgt werde.<sup>23</sup> In einem lateinischen Brief vom 2. Februar 1549 an Rodrigues verwendet er zur Lokalisierung von »Chingico« das mythologische Cathay. So sollen in Zukunft einmal viele Jesuiten nach China und von dort über »Cathaium« zur »Academia Cengicena« reisen. Franz Xaver wechselt damit zu einer sakralen Terminologie und lässt den religiösen Verhältnissen mythische Züge zukommen: So erbäten Japaner, Chinesen und Mongolen von der Stadt »Cengico« das Heilige. Von dort werde das religiöse Wissen in gewissen dem Volk verborgenen und unbekanntem Schriften, wie es in Europa die lateinischen sind, nach Japan geschickt.<sup>24</sup>

Am 25. Januar 1549 schließlich schreibt Franz Xaver aus Cochin Simão Rodrigues, dass soeben Schiffe aus Malakka die Nachricht gebracht haben, dass die chinesischen Häfen den Portugiesen den Zugang verweigern, was ihn aber nicht daran hindere, nach Japan aufzubrechen.<sup>25</sup>

Die zahlreichen Zeugnisse sind ganz auf die bevorstehende Japan-Reise Franz Xavers ausgerichtet. China ist diesem Ziel geographisch vorgelagert und muss auf der Reise dorthin passiert werden. Die Präsenz von Portugiesen in chinesischen Häfen war eine Selbstverständlichkeit. Auch Franz Xaver scheint damit gerechnet zu haben, auf seiner Reise nach

20 Ebd., 374, Nr. 55.

21 Epistolae Xaverii II (Anm. 13), 12, Nr. 70; 24, Nr. 71; 65f., Nr. 78; 78, Nr. 79.

22 Ebd., 11, Nr. 70, 25, Nr. 71.

23 Ebd., 39, Nr. 73.

24 Ebd., 71, Nr. 79.

25 Ebd., 57, Nr. 77.

26 Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus quintus, Monumenta Historica Societatis Iesu 31, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti 1907, 149, Nr. 3505. Tobias Winnerling spricht zu Beginn seiner Monographie den Satz dieses Briefes, »Hemos entendido la puerta, que Dios N.S. ha abierto á la predicación de su evangelio y conversión de las gentes en Japón y la China por vuestro ministerio [...]«. « Irrtümlich einem Brief zu, den Ignatius

am 1. Mai 1549 Simão Rodrigues geschrieben hat (vgl. Tobias WINNERLING, Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542-1574, Göttingen 2014, 7). Ein solcher Brief unter diesem Datum ist tatsächlich erhalten. Ignatius kommt darin aber nicht auf China zu sprechen. Die zeitliche Differenz von vier Jahren ist wesentlich. Denn hätte Ignatius diese Worte bereits 1549 niedergeschrieben, hätte er dies getan, bevor ihm von Franz Xaver konkrete Chinapläne übermittelt worden sind.

Japan auch in China anzulegen. Er zeigt aber keine spezifischen Interessen für dieses Reich, dessen Gesetze oder Religion aber wie diejenigen Japans aus einem weiter westlich gelegenen Studienzentrum kommen. Nach seiner Ankunft in Japan wollte Franz Xaver sich mit dieser Lehre auseinandersetzen und in dieses Zentrum gelangen, mit dem Ziel, über diese Kenntnisse in Japan das Christentum verkünden zu können. Nach China sollten die Jesuiten nur gelangen, um diese entlegene Universität zu erreichen. Franz Xaver lässt sich dabei vom Bild Jorge Alvarez' leiten, wobei er im Gegensatz zu diesem und anderen Briefschreibern seiner Zeit ein besonderes Interesse für mythologische Weltbilder an den Tag legt. Dass China ein für Fremde verschlossenes Reich sei, spielt in den zitierten Dokumenten des Frühjahres 1549 überhaupt keine Rolle. Franz Xaver kommt lediglich einmal darauf zu sprechen, wobei er einen momentanen Zustand beschreibt, der noch nicht lange andauerte und der nach seinem Dafürhalten auch nicht lange währen sollte.

Bis Ignatius zum Thema China Stellung nahm, dauerte es noch bis zum 28. Juni 1553, als er in Rom einen Brief schrieb. Er antwortet damit auf einen Bericht Franz Xavers vom 28. Januar 1552, welcher wegen Übermittlungsproblemen zwischen Portugal und Rom mit reichlicher Verspätung eingetroffen ist. Einleitend konstatiert er lobend, ihm sei zu Ohren gekommen, dass der Herr über Franz Xavers Dienst die Öffnung Japans und Chinas für die Verkündigung des Glaubens bewirkt habe. Dass sich dieses Programm solide entwickle, erweise sich daran, dass Franz Xaver inzwischen bereits Gaspar Barzaeus und andere Mitbrüder dorthin geschickt habe. Ignatius ermuntert ihn, auf dem Weg der Chinamission auszuharren, auch wenn er lieber gehabt hätte, Franz Xaver würde in Indien bleiben und zumindest vorübergehend nach Portugal reisen.<sup>26</sup>

Damit zeigt sich nicht nur, dass China noch lange nicht das große Ideal jesuitischer Glaubensverkündigung war, das es im ausgehenden 16. Jahrhundert einmal werden sollte. Zudem lässt die letzte Stellungnahme von Ignatius anklingen, dass sein Verhältnis zu Franz Xaver nicht ganz so spannungsfrei war, wie es hagiographisch und spirituell ausgerichtete Biographien bis jetzt beschrieben haben. Dieses anhand damaliger Quellen erneut unter die Lupe zu nehmen, wäre ein nächstes Forschungsprojekt. ◆

---

---

# Anton Huonder SJ (1858-1926) und seine Bedenken gegen den »Europäismus im Missionsbetrieb«

von Christoph Nebgen

## Zusammenfassung

Die Biographie des Schweizer Jesuiten Anton Huonder (1858-1926) ist stark geprägt von seinem publizistischen Einsatz für die Aufarbeitung und praktische Nutzbarmachung der katholischen Missionsgeschichte. Im Spannungsfeld national-kolonialer und weltkirchlich-transnationaler Interessen und Problemfelder optierte er mit großer Entschiedenheit für eine übernationale Organisation der kirchlichen Missionsinitiativen. Die Vehemenz, mit der er seine Position vertrat, legte auch innerkatholische Konfliktlinien frei, weshalb ihn seine Obern schließlich aus seiner exponierten Stellung in der Schriftleitung der *Katholischen Missionen* zurückziehen mussten. In seiner anschließend entstandenen Schrift *Der Europäismus im Missionsbetrieb* von 1921 versuchte er, in einem prononcierten Generalüberblick über die Geschichte der christlichen Missionen den Blick auf Mängel der bislang gewählten Missionsmethoden zu lenken. Diese selbstkritischen Überlegungen bilden die Synthese seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit der Missionsgeschichte, die er vor dem Hintergrund der Veröffentlichung von *Maximum illud* 1919 nun mit päpstlichem Rückenwind anstellen konnte.

## Schlüsselbegriffe

- Missionsvereine
- Kolonialismus
- Akkommodation
- Missionsgeschichte

## Abstract

The biography of the Swiss Jesuit Anton Huonder (1858-1926) is powerfully shaped by his journalistic commitment to the reappraisal and practical utilization of the history of Catholic missions and missionary activity. In the field of tension between national-colonial and transnational world-church interests and problem areas, he opted resolutely for a supranational organization of the church's mission initiatives. The vehemence with which he defended his position also exposed internal Catholic lines of conflict, which is why his superiors finally had to withdraw him from his exposed position in the editorial board of the periodical *Die Katholischen Missionen* (The Catholic Missions). In his subsequent publication *Der Europäismus im Missionsbetrieb* (Europeanism in Missionary Work) of 1921, he presented a striking general overview of the history of Christian missions in which he attempted to draw attention to shortcomings in the missionary methods chosen so far. These self-critical reflections form the synthesis of his decades-long involvement with the history of missions and missionary work. Against the background of the publication of *Maximum illud* in 1919, he could engage in these reflections with papal backing.

## Keywords

- Missionary associations
- Colonialism
- Accommodation
- Mission or missionary history

## Sumario

La biografía del jesuita suizo Anton Huonder (1858-1926) está fuertemente marcada por su compromiso de investigador con la revalorización y utilización práctica de la historia de las misiones católicas. En el ámbito de la tensión entre los intereses y los problemas nacionales-coloniales y los de la iglesia mundial-transnacional, optó con gran determinación por una organización supranacional de las iniciativas misioneras de la iglesia. La vehemencia con la que defendía su posición también puso de manifiesto las líneas de conflicto internas del catolicismo, por lo que sus superiores tuvieron que retirarle finalmente de su destacado puesto en el consejo de redacción de *Die Katholischen Missionen* (Las Misiones Católicas). En su escrito posterior *Der Europäismus im Missionsbetrieb* (El europeísmo en la labor misionera) de 1921, intentó, en una pronunciada visión general de la historia de las misiones cristianas, llamar la atención sobre las deficiencias de los métodos misioneros elegidos hasta entonces. Estas reflexiones autocríticas constituyen la síntesis de su preocupación durante décadas por la historia de las misiones, que ahora pudo emprender con el respaldo papal, con el trasfondo de la publicación de *Maximum illud* en 1919.

## Palabras clave

- Asociaciones misioneras
- Colonialismo
- Adaptación
- Historia de las misiones

## 1 Einführung

Im Spannungsfeld von allgemeiner europäischer Kolonialbegeisterung und christlichem Missionswillen begann sich im deutschsprachigen Raum in den ersten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts eine eigene katholische Missionswissenschaft zu entwickeln, die man heute vor allem mit Namen wie Robert Streit, Friedrich Schwager und Joseph Schmidlin verbindet.<sup>1</sup> Ein Akteur, der nicht wie die zuvor Genannten direkt im theologisch-universitären Umfeld wirkte, sondern mehr publizistisch und organisatorisch im Hintergrund, war der aus der Schweiz stammende Jesuit Anton Huonder. Zu ihm und seinem Wirken liegen bislang keine spezifischen Studien vor, obwohl der Wirkungskreis und -grad seiner unzähligen, vor allem missionshistorisch orientierten Schriften ihresgleichen suchen dürften.<sup>2</sup> In diesem Beitrag sollen zwei zentrale Aspekte seiner verschiedenen Tätigkeiten und des zugrundeliegenden Missionsverständnisses näher identifiziert und untersucht werden: a) die organisatorische und finanzielle Unterstützung der katholischen »Weltmission« durch europäische Vereine unter den Bedingungen nationaler und kolonialer Rivalitäten und b) die Frage nach einer adäquaten Missionsstrategie hinsichtlich der Begegnung von europäisch geprägtem Christentum und außereuropäischen Kulturen. Dies geschieht unter den formal einschränkenden Bedingungen eines Buchbeitrags und gleichzeitig in der Hoffnung auf eine zukünftig intensivere kirchenhistorische Beschäftigung mit P. Huonder und seinen Initiativen.

## 2 Biographisches

Anton Thomas Huonder wurde am 25. Dezember 1858 im schweizerischen Disentis in eine sozial und kulturell etablierte Familie hineingeboren. Zu seinen Vorfahren zählte der letzte Fürstabt der Benediktinerabtei Disentis, Anselm Huonder; sein Vater Gion Antoni Huonder sticht besonders durch seinen publizistischen und schriftstellerischen Einsatz für die rätoromanische Kultur hervor.<sup>3</sup> Bereits mit 16 Jahren trat Anton Huonder in die deutsche Provinz des Jesuitenordens ein. Den Umständen der Zeit geschuldet führte ihn sein ordensinterner Ausbildungsweg nach Holland und England, unterbrochen von einem kurzen Aufenthalt in den USA. Seinen Talenten entsprechend wurde er von den Obern für eine Tätigkeit als Schriftsteller bestimmt. Nach seinem Terziat im englischen Portico wurde er der Redaktion der 1873 aus den *Stimmen aus Maria Laach* herausgewachsenen Zeitschrift *Die Katholischen Missionen* zugeteilt, wo er in seinem Landsmann Joseph Spillmann eine ihn in seiner literarischen Ausrichtung stark prägende Leitfigur finden sollte.<sup>4</sup>

**1** Vgl. Giancarlo COLLET, *Katholische Missionswissenschaft. Zwischen kolonialer Ideologie und theologischem Anspruch*, in: Hubert WOLF / Claus ARNOLD (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn 1999, 291-319; zu den verschiedenen missionstheoretischen Ansätzen vgl. Judith GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, 17-31.

**2** Zu seiner Biographie liegen bislang lediglich kurze enzyklopädische Einträge vor: zuletzt von Klaus SCHATZ, in: DERS., *Geschichte der deutschen Jesuiten*, Münster 2013, Bd. V, 217; am ausführlichsten noch der ordensinterner verfasste Nachruf in: *Mitteilungen aus den Deutschen Provinzen X* (1924-26), 312-313.

**3** So stammt etwa der Text der bündneroberländischen Hymne aus seiner Feder, vgl. Clà RIATSCH, Huonder, Gion Antoni, in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*, Version vom 17.11.2021. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/009110/2021-11-17/> (8.3.2022).

**4** Zur – noch weitestgehend unerforschten – Geschichte der »Katholischen Missionen« vgl. SCHATZ, *Geschichte* (Anm. 2), Bd. II, 126-128; ältere chronikalische Überblicke in verschiedenen Beiträgen des Jubiläumshefes von 1922/23: »Zum Goldenen Jubiläum der Katholischen Missionen« (1. Juli 1873 - 1. Juli 1923). Festnummer. Hierin findet sich ein »Rückblick« auf die Geschichte des Blattes von Alfons VÄTH, ebd., 129-133. Daran knüpft an: Ludwig WIEDENMANN, 100 Jahre »Die Katholischen Missionen«. 1873-1973, in: *Die Katholischen Missionen* 92 (1973) 111-112.

Als Redaktionsmitglied begleitete er deren verschiedene europäische Ortswechsel: zunächst Exaten (1891-1900), dann Luxemburg (1900-1911), Valkenburg (1911-1918), wiederum Exaten (1918-1920) und schließlich Bonn (ab 1920), wo die Zeitschrift bis zu ihrer Auflösung durch die Nazis 1938 ihren Sitz ausbauen und durch eine Missionsbibliothek und ein Missionsmuseum ergänzen konnte. In den Jahren von 1902 bis 1912 und zwischen 1916 und 1918 war er zugleich Schriftleiter des Blattes.

Anzahl und (internationale!) Verbreitung seiner Schriften sind nur schwer zu überschauen, da sich Monographien teilweise aus bereits veröffentlichten Zeitschriftenartikeln speisten (oder auch umgekehrt). Identifizieren lassen sich jedoch drei Themen-/Adressatenkreise: Ignatianisch/spirituelle Gebrauchsliteratur insbesondere für Geistliche,<sup>5</sup> Missionserzählungen für Kinder,<sup>6</sup> die in der von Joseph Spillmann konzipierten Reihe *Aus fernen Landen* (Herder) erschienen, und schließlich als größter Block missionshistorische Aufsätze und Monographien, von denen aus historiographischer Sicht vor allem der 1899 erschienene Band *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts* aufgrund seiner immensen internationalen Quellenrecherchen heraussticht.<sup>7</sup> Auch die Initiierung der Buchreihe *Missions-Bibliothek* im Herder-Verlag, für die etwa Robert Streit 1911 einen *Führer durch die katholische Missionsliteratur* beitrug, unterstreicht Anton Huonders Ansinnen, neben erbaulicher Missionspropaganda vermehrt missionswissenschaftliche Themen aufzuarbeiten. Inhaltlich kennzeichnete sich sein missionshistorisches Interesse vor allem durch eine mit der Zeit immer stärker werdende praktisch-missiologisch orientierte Betrachtungsweise, in der insbesondere die Missionsgeschichte seines eigenen Ordens von ihm als Lernort für aktuelle missionsstrategische Problemstellungen herangezogen wurde. Eine systematische Erschließung und Bewertung seiner Schriften steht noch aus.

## 2.1 Huonder und die europäischen Missionswerke

Als die *Katholischen Missionen* 1873 begründet wurden, handelte es sich um die erste bedeutende katholische Missionszeitschrift im deutschsprachigen Raum. Von Beginn an orientierte sie sich stark an der führenden Missionsinitiative Frankreichs, namentlich an der Wochenzeitschrift *Les Missions Catholiques*, die von der Lyoner Société pour la Propagation de la Foi seit 1869 herausgegeben wurde. Von ihrem Selbstverständnis her gestalteten die für die Redaktion verantwortlichen Jesuiten das Magazin als ein über enge Nationalinteressen hinausblickendes Medium, welches die deutschsprachigen Gläubigen mit Informationen zum dynamischen Missionsgeschehen in der Weltkirche ausstattete und beim Generieren von Spenden helfen sollte. Organisatorisch stand die Zeitschrift analog zum französischen Pendant in großer Nähe zu den allgemeinen Missionsvereinen, welche ebenfalls prinzipiell transnational agierten.

5 Besonders zu nennen ist hier die vierbändige, posthum ergänzend herausgegebene Reihe betrachtender Texte »Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester« (1913, 1925, 1929, 1930 jeweils bei Herder).

6 Insgesamt lassen sich sieben Erzählungen identifizieren, die zuvor teilweise in Fortsetzung in der Kinderbeilage der »Katholischen Missionen« erschienen waren. Titel wie »Die Tasse des weißen Bonzen« (1912) wurden in zahlreiche andere europäische Sprachen übersetzt und oft mehrfach aufgelegt.

7 Eine geplante, reich ergänzte Zweitaufgabe des Werks konnte von ihm nicht mehr vollendet werden und liegt als Manuskript zum größten Teil

bereits ausgearbeitet im Münchner Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Gesellschaft Jesu (Signatur 47-350). Zumindest für den portugiesisch- und spanisch-amerikanischen Bereich erfolgte eine Aufarbeitung des Materials durch das Projekt von Johannes Meier (Mainz), das in Form eines deutlich erweiterten bio-bibliographischen Handbuchs seit 2005 in insgesamt sechs Bänden im Aschendorff-Verlag (Münster) erscheint.

Im Zuge der deutschen Kolonialbewegung nach 1884 verkomplizierte sich gerade aus Perspektive der Jesuiten die Situation jedoch auch innerkirchlich. 1898 schlossen sich in Krefeld die deutschen missionierenden Priesterorden und -kongregationen zur sogenannten »Superioren-Konferenz« zusammen, um Erfahrungsaustausch und Interessenvertretung zu optimieren.<sup>8</sup> Die mit diesen Orden und Kongregationen verbundenen speziellen Missionsvereine, die im Zusammenhang der deutsch-kolonialen Perspektive agierten, standen quasi in Konkurrenz zu den allgemeinen, transnational orientierten Institutionen.<sup>9</sup> Gleichzeitig etablierten sich in Deutschland weitere Missionsperiodika, die für die Redaktion der *Katholischen Missionen* auch hinsichtlich der thematischen Ausrichtung des eigenen Blattes und seiner Positionierung auf dem Zeitschriftenmarkt neue Herausforderungen mit sich brachten, konkret etwa im Hinblick auf die seit 1911 von Schmidlin verantwortete *Zeitschrift für Missionswissenschaft*.<sup>10</sup> Beiden Entwicklungen begegnete Anton Huonder mit Vehemenz und klarem Festhalten an einer transnationalen Ausrichtung der eigenen Missionsinitiativen, was 1918 dazu führen sollte, dass nach vielfachen Beschwerden auf unterschiedlichen Kanälen und aus verschiedenen kirchlichen Richtungen der Schweizer seine Mitarbeit an den *Katholischen Missionen* auf Weisung seiner Obern hin beenden musste.<sup>11</sup>

Die Konfliktlinien und -inhalte können an dieser Stelle nur skizzenhaft dargestellt werden. Im Laufe des Jahres 1909 wurde im Kreis der Superioren-Konferenz zum ersten Mal die Forderung aufgestellt, »daß dem P. Huonder unbedingt das Handwerk gelegt werden muß«, wie es der Provinzial der Pallottiner Michael Kolb in einem Brief an den Generalsuperior Nikolaus Blum SVD schrieb.<sup>12</sup> Von Seiten der deutschen missionierenden Orden und Kongregationen fühlte man sich von Huonder massiv diskreditiert, insbesondere durch dessen Beiträge im *Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit* und in den *Katholischen Missionen*. Mehrere Texte aus dem von ihm redigierten Magazin hatte Huonder 1909 in einer eigens bei Herder aufgelegten Broschüre unter dem Titel *Die Missionspflicht der deutschen Katholiken* aufbereitet, um hiermit gegen einseitige nationale Präferenz hinsichtlich der Verteilung der Missionskollekte zu argumentieren, wie sie zuletzt auf den deutschen Katholikenversammlungen empfohlen worden sei: »Diese nationale Verteilung und Umgrenzung der Missionsarbeit geht nicht an; sie stände zudem wohl kaum im Einklang mit dem katholischen Gemeinsinn, der bei aller berechtigten Vorliebe für das eigene Land doch gleichzeitig mit vollstem Interesse und ungeteilter Liebe die ganze katholische Weltmission umfaßt und umfassen muß.«<sup>13</sup> Statt nationaler Zersplitterung müssten die allgemeinen Missionsvereine – insbesondere der Verein der Glaubensverbreitung mit Sitz in Lyon mit seinen deutschen Dependancen in Aachen und München – präferiert werden, »der großartigste Verein, den überhaupt das 19. Jahrhundert geschaffen hat.«<sup>14</sup> Hinsichtlich dieser nationalen Selbstlosigkeit sei Frankreich für den deutschen Katholizismus ein Vorbild, denn: »Das Beste, was Frankreich an Mannesmut und Frauentugend besaß, hat es dem eigenen Vaterlande entzogen und den Missionen geschenkt.«<sup>15</sup>

**8** Vgl. Antonia LEUGERS, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Vereinigung Deutscher Ordensobern, Frankfurt a. M. 1999. Als Überblick zu den Entwicklungen im deutschsprachigen Raum vgl. Karl Josef RIVINIUS, Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger, in: Erwin GATZ (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. III, Freiburg i. Br. 1994, 215–305.

**9** Vgl. ebd., 58–61.

**10** Als Überblick zu den verschiedenen Missionsperiodika, die in dieser Zeit weltweit erschienen, vgl. nach wie vor Bernard ARENS, Handbuch der Katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 1920, 308–349.

**11** Vgl. SCHATZ, Geschichte (Anm. 2), Bd. II, 128.

**12** Zitiert nach LEUGERS, Interessenpolitik (Anm. 8), 61.

**13** Siehe: Anton HUONDER, Die Missionspflicht der deutschen Katholiken, Freiburg i. Br. 1909, 3.

**14** Siehe: ebd., 7.

**15** Siehe: ebd., 3.

Die in der Broschüre gesammelten Argumente für eine Stärkung der allgemeinen Missionsvereine präsentierte P. Huonder dann auch persönlich auf der ersten Sitzung der neu gebildeten Missions-Kommission des Zentralkomitees der Generalversammlungen Deutschlands in Berlin am 22. Januar 1910, was von verschiedenen Akteuren der Superioren-Konferenz kritisch mitverfolgt wurde.<sup>16</sup> Diesen Werbefeldzug krönte schließlich eine weitere umfangreichere Schrift Huonders im Jahr 1913 mit dem Titel *Der Verein der Glaubensverbreitung*, die vom Aachener Franziskus-Xaverius-Verein finanziert und »dem hochwürdigen Säkular- und Regular-Klerus Deutschlands mit der inständigen Bitte, an der organisatorischen Festigung, Neubildung und Verbreitung des Vereins der Glaubensverbreitung (Franziskus-Xaverius-Vereins) tatkräftig mitzuwirken«<sup>17</sup> gewidmet wurde und weite Verbreitung finden sollte. Neben vermehrten Hinweisen auf die päpstliche Empfehlung für den Verein versuchte Huonder hierin auch direkt nationale Vorbehalte gegen Frankreich zu entkräften, indem er wiederum – diesmal mit konkreten Zahlen untermauert – die Führungsrolle des französischen Katholizismus und seine Selbstlosigkeit im Rahmen der katholischen Weltmission betonte. Nationale Rivalitäten seien zum Schaden des Ganzen, was er am Beispiel des deutsch-französischen Krieges 1870/71 offensiv zu belegen versuchte: »Den hauptsächlich doch nur auf nationaler Abneigung beruhenden Vorurteilen gegen die französische Zentrale hat Rom niemals Rechnung getragen. Daß Frankreich und speziell Lyon ein wirkliches historisches Recht auf diese Priorität und Ehrenstellung besitzt, kann niemand in Abrede stellen, der die eminenten Verdienste Frankreichs um das Missionswerk des 19. Jahrhunderts kennt.« Was eine Schwächung Frankreichs für die Missionen bedeutet, das zeigte das Kriegsjahr 1870-1871, als der Verein wegen des starken Ausfalles französischer Gaben um mehr als 1 Million hinter seinen sonstigen Einnahmen zurückblieb. Eine laute Klage ging damals durch das ganze weite Missionsfeld. »Wenn Frankreich leidet«, so fasste ein Missionsbischof den Eindruck zusammen, »leiden alle Missionen der Erde mit.«<sup>18</sup>

Ein weiteres, teilweise auch aus persönlichen Animositäten heraus entstandenes Spannungsfeld, in das sich Huonder mit seinem Redaktionsteam aktiv hineinbegab, tat sich hinsichtlich der Bestrebungen Joseph Schmidlins in Münster auf, dort die Fakultät zu einer Art »Missionszentrale« zu gestalten und weitere Zeitschriftenprojekte mit Fokus auf deutsch-koloniale Missionsthemen aufzulegen.<sup>19</sup> Der über Bande auch mittels des deutschen Episkopats ausgetragene Konflikt war für den Insider durchaus auch zwischen den Zeilen in den jeweils zugehörigen Periodika ablesbar. So wurde etwa Schmidlins Buch über *Die christliche Weltmission im Weltkrieg* 1915 in den *Katholischen Missionen* sogleich rezensiert und dem als »überaus rührigen Professor Dr. Schmidlin« Bezeichneten für sein Werk zwar Fleißarbeit attestiert, aber die in dem Buch betonte Vorrangstellung der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* wurde entschieden zurückgewiesen.<sup>20</sup> 1918 besprach Alfons Váth SJ die gerade erschienene *Einführung in die Missionswissenschaft* Schmidlins und fand zunächst auch wieder Lob, um am Ende zu monieren: »Das subjektive Moment

16 Vgl. LEUGERS, Interessenpolitik (Anm. 8), 72.

17 Siehe: Anton HUONDER, *Der Verein der Glaubensverbreitung*, Freiburg i. Br. 1913, 1.

18 Siehe: ebd., 29. Zur notwendigen Neustrukturierung der Missionswerke nach dem Ende des 1. Weltkrieges vgl. Karl Josef RIVINIUS, *Neuordnung der Missionswerke durch Pius XI.*, in: Michael SIEVERNICH/Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte – Religion – Mission – Mystik*, Freiburg i. Br. 2020 (= Festschrift Mariano Delgado), 112-123.

19 Vgl. SCHATZ, *Geschichte* (Anm. 2), Bd. II, 128.

20 Siehe: o. N., *Bücherbesprechungen*, in: *Die Katholischen Missionen* 44 (1915/1916) 26-27.

21 Siehe: Alfons VÁTH, *Bücherbesprechungen*, in: *Die Katholischen Missionen* 47 (1918/19) 71.

tritt zu stark hervor, wir vermissen die taktvolle Behandlung abweichender Ansichten und die souveräne Ruhe, die gerade ein solches Buch auszeichnen soll. In einigen Fällen ist das Urteil des Verfassers hart und ungerechtfertigt. Es wäre zu wünschen, daß bei einer Neuauflage solche subjektive Auslassungen verschwänden.«<sup>21</sup> Ein weiteres Beispiel für ähnliche publizistische Scharmützel sind die wechselseitigen Richtigstellungen in der *Zeitschrift für Missionswissenschaft* und den *Katholischen Missionen* im Jahrgang 1914 im Nachgang zum Deutschen Katholikentag 1913 in Metz. Dort hatte der vor allem für seine bibliographischen Arbeiten bekannte Mitstreiter Schmidlins, P. Robert Streit, eine öffentliche Äußerung zur historiographischen Qualität der aktuell erschienenen Arbeiten des spanischen Jesuiten Pablo Pastells' gemacht, die diesen in den Augen seiner Mitbrüder diskreditiert erscheinen ließ. Über mehrere Ausgaben hinweg fochten die Jesuiten und die Münsteraner um Schmidlin in der Öffentlichkeit hinsichtlich Pastells Arbeitsweise und seiner sachgemäßen Art der Quellenauswahl und -aufarbeitung; von jesuitischer Seite wurde gar deutscher Chauvinismus gegenüber der spanischen Wissenschaftlichkeit vermutet.<sup>22</sup>

Die Ordensleitung der Jesuiten reagierte schließlich auf die Spannungen, die mittlerweile breitere Kreise zogen, indem vom Provinzkonstult 1915 eine stärkere Berücksichtigung deutsch-kolonialer Themen für die *Katholischen Missionen* eingefordert und die Redaktion der Zeitschrift von Valkenburg nach Bonn verlegt wurde.<sup>23</sup> Huonder empfand seine schlussendliche Entfernung aus der Redaktion 1917/18 nicht nur als eine persönliche, sondern wohl auch als eine Niederlage der Gesellschaft Jesu insgesamt, die er als »Kampforden« der römischen Kirche gegen nationale Zersplitterung in dieser Situation gefragt sah. Dass er mit seiner strikten Position auch innerhalb der Redaktion der Zeitschrift zuletzt isoliert gewesen sein muss, macht ein Schreiben seines vormaligen Mitarbeiters P. Rudolf Schütz deutlich, das er im Juni 1918 an Huonder richtete.<sup>24</sup> Hierin bezog sich Schütz auf einzelne Aussagen noch im Januarheft der *Katholischen Missionen* des Jahres 1918, in denen unter anderem von einer »Führerstellung« der Gesellschaft Jesu im Rahmen der deutschen Missionsbewegung die Rede gewesen sei. Dies habe auf der jüngsten Superioren-Konferenz in Fulda erneut zu großem Unmut geführt: »Lieber hochw. Pater, Sie müssten bei den letzten Superiorenkonferenzen zugegen gewesen sein und müssten mit den heimatlichen Faktoren des Missionswesens überhaupt mehr in Fühlung gewesen sein, um zu empfinden, wie diese Rede [Berlin 1910, CN] und Broschüre [Die Missionspflicht der deutschen Katholiken, CN], trotz der allerbesten subjektiven Absichten, faktisch ein Schibboleth der Abneigung, des Miss-trauens, fast muss man sagen des Hasses, geworden ist, und wie sie die ganze Aktion der Wiederbelebung des Xaverius-Vereins mit dem Bleigewicht einer zentnerschweren Erbschuld belastet haben [...] Man kann Ihnen wirklich kaum einen besseren Rat geben, als dass Sie den Superiorenkonferenzen ganz fern bleiben, denn Sie würden dort etwas ganz Schlimmes erleben.«

22 Summarisch die Auslassungen SCHMIDLINS in seinem Beitrag »Aus dem heimatlichen Missionsleben« in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4 (1914) 237-242, 237 und gleich im Anschluss eine eigene Replik von Robert STREIT, ebd., 243.

23 Vgl. SCHATZ, Geschichte (Anm. 2), Bd. II, 128.

24 Der Brief findet sich im Münchner Archiv der Zentraleuropäischen Provinz der Gesellschaft Jesu, Signatur 47-350. Nr. 10D, Rudolf Schütz an Anton Huonder am 4. Juni 1918.

## 2.2 Huonder und der »Europäismus« in den Missionen

Zwei Jahre nach diesen Vorkommnissen begann P. Huonder einen Aufsatz in den *Stimmen der Zeit* mit folgenden Worten, aus denen man hinsichtlich der zuvor ausgetragenen Konflikte den Unterton eines nachträglichen Triumphes herauszuhören vermeint: »In majestätischem Rhythmus fluten Glockenklänge über Stadt und Land, hoch über dem Treiben in Straßen und Gassen, das lärmende Getöse dort unten machtvoll übertönend. Ihnen gleichen die Rundschreiben der Päpste, die von höchster Warte in die Welt ergehen. Klar, gemessen klingen ihre Sätze, voll imponierender Hoheit und Ruhe, hoch über dem Geschrei der unten hadernden Parteien. Mag der ›Oberste Rat‹ im übersatten Machtgefühl noch so viel über die Zukunftsgestaltung der europäischen Völkergrenzen, über das Schicksal von Kolonien und Missionen, über Zulassung und Ausschaltung mißfälliger Glaubensboten beraten und beschließen, das alles ändert kein Jota am Wesen der katholischen Weltkirche und den von Gott ihr zugewiesenen Aufgaben. Die Völker und Länder aller fünf Erdteile sind ihr göttlich verbrieftes Arbeitsfeld; daraus wird kein ›Oberster Rat‹ sie verdrängen. Aus diesem Vollbewußtsein höherer Sendung heraus entwickelt der Papst jetzt schon in festen Strichen das Weltmissionsprogramm der Kirche.«<sup>25</sup>

Huonder stellte den Lesern der Zeitschrift in seinem Beitrag anschließend die jüngste Missionszyklika Benedikts XV. *Maximum illud* ausführlich vor, durch die er sich und seine Position hinsichtlich nationaler Sonderinteressen in den überseeischen Missionen offenbar auch persönlich bestärkt fühlte. Der »eigentümliche Sondergeist« der am Missionswerk beteiligten europäischen Nationen könne nämlich »nur zu leicht trennend und absondernd« wirken, was ein Blick in die Missionsgeschichte beweise. Hier komme nun der Neuanfang Papst Benedikts XV. zum Tragen, vermehrt für die Bildung eines einheimischen Klerus zu wirken: »Der eingeborne Priester steht durch Stammesgleichheit, Natur- und Geistesanlage seinem Volke viel näher; er kennt dessen Seele und weiß sie zu fassen. Überdies stehen ihm Türen offen, die dem Fremdländer nur zu leicht verschlossen bleiben.«<sup>26</sup> Und in direkter Kritik an einer zu starken Vermischung kolonialer und missionarischer Interessen formulierte er: »Es ist nicht Sache des katholischen Missionärs, die Grenzen seines irdischen Vaterlandes zu erweitern, nicht diesem, sondern dem ewigen Reiche hat er neue Bürger zuzuführen. Ein übertriebener Patriotismus, der vor allem den Interessen der eigenen Nation zu dienen sucht, ist ›die schlimmste Pest des echten Apostelgeistes‹ (apostolatus teterrima pestis). Dadurch verliert das Missionswerk in den Augen der heidnischen Völker seinen übernatürlichen Charakter.«<sup>27</sup> Und weiter konnte er den Heiligen Vater aus dessen Enzyklika zitieren, so als handele es sich um eine nachträgliche Verteidigungsschrift Huonders in eigener Sache: »Hier äußert der Papst seine höchste Mißbilligung über einige in neuester Zeit erschienene Missionsblätter, die von diesem chauvinistischen Geiste getragen, weniger auf die Ausbreitung des Gottesreiches als auf

**25** Vgl. Anton HUONDER, Das Missionsschreiben Benedikts XV., in: *Stimmen der Zeit* 98 (1920) 433-441, 433.

**26** Siehe: ebd., 435.

**27** Siehe: ebd., 436.

**28** Siehe: ebd., 437.

**29** Anton HUONDER, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. Br. 1909.

**30** Vgl. SCHATZ, Geschichte (Anm. 2), Bd. II, 128.

**31** Z. B.: HUONDER, Klerus (Anm. 29), 256, wo Huonder den »ozeanischen Stämmen« »Rassefehler« unterstellt, die den Hang zum Kannibalismus befördern würden.

**32** Anton HUONDER, Der Europäismus im Missionsbetrieb, Aachen 1921.

**33** Siehe: ebd., 3.

**34** Siehe: ebd., 4.

**35** Siehe: ebd., 6.

**36** Siehe: ebd., 9.

**37** Zu diesem Thema hatte er zeitgleich bereits separat publiziert: Anton HUONDER, Der chinesische Ritenstreit, Aachen 1921.

den Machtzuwachs ihres Vaterlandes bedacht scheinen und nicht bedenken, wie sehr sie dadurch die Heiden der christlichen Religion entfremden.«<sup>28</sup>

Huonder könnte sich in diesem Moment sogar doppelt rehabilitiert gesehen haben, denn bereits 1909 hatte er eine sehr gründliche historische Studie über die Zulassungsbedingungen für indigene Christen zu den Weiheämtern seit der europäischen Expansion im 15. Jahrhundert veröffentlicht, veranlasst durch die Enzyklika *Ad extremas orientis plagas* Leos XIII. von 1893, die sich vor allem auf die Gewinnung eines einheimischen Klerus in Indien bezogen hatte.<sup>29</sup> Liest man dieses Werk jedoch so genau, wie Klaus Schatz es bereits getan hat,<sup>30</sup> fallen einem immer noch stark rassistisch geprägte Betrachtungsweisen auf, die im Rückgriff auf die Missionstheorien Acostas eine kulturelle Hierarchie der »Nationen« annehmen, durch welche bestimmte Gruppen prinzipiell nur schwerlich zum Priesteramt zugelassen werden könnten.<sup>31</sup>

In seiner auch nach seinem Ausscheiden aus der Redaktion der *Katholischen Missionen* emsig betriebenen Vortragstätigkeit im Dienste des Franziskus-Xaverius-Vereins nahm Huonder den neuen missionarischen Schwung von *Maximum illud* und die hierdurch persönlich erfahrene inhaltliche Bestätigung nun verstärkt auf. Einen dieser Vorträge, die er am 12. Januar 1921 vor der *Unio cleri pro missionibus* in Köln gehalten hatte, arbeitete er anschließend schriftlich aus und publizierte ihn diesmal nicht wie gewohnt bei Herder, sondern beim Hausverlag des Missionswerks, dem Xaverius-Verlag in Aachen.<sup>32</sup>

Auf rund 50 Seiten entfaltete Huonder einen vergleichenden Blick auf den gesamten Zeitraum der Missionsgeschichte des Christentums unter der Leitfrage: »Warum sind wir in 400 Jahren nicht weiter gekommen?«<sup>33</sup> Gegenüber seiner Zuhörer-/Leserschaft kündigte er seine nun folgenden Ausführungen als eine Art Paradigmenwechsel an, weg von dem gewohnt erbaulichen und tendenziell triumphalistischen Ton derartiger Missionsvorträge hin zu einem problemorientierten und selbstkritischeren Umgang mit der aktuellen Situation. Nach einem kurzen Blick auf die von ihm aus katholischer Perspektive als ernüchternd dargestellte aktuelle Missionsstatistik gerade für Asien, formulierte er seine an *Maximum illud* anlehrende Kernbeobachtung: »Besonders auffallend erscheint dabei die Tatsache, daß in dieser ganzen weiten Missionswelt, von einer kleinen Ausnahme abgesehen, noch nirgends eine selbständige Landeskirche mit eingeborenen Bischöfen und Priestern an ihrer Spitze sich befindet. Wie erklärt man sich diese Tatsache? Es hat nicht an Deutungsversuchen gemangelt [...] Liegt nicht vielleicht die eigentliche Ursache tiefer, ist sie nicht vielleicht zum Teil wenigstens auch in einem Fehler unserer Missionsmethode zu suchen?«<sup>34</sup>

Zur Beantwortung seiner Frage stellte er zunächst die frühmittelalterliche Mission der Iroschotten als eine Erfolgsgeschichte vor, die er maßgeblich durch deren starke Berücksichtigung der »althergebrachten Gebräuche und Anschauungen«<sup>35</sup> in ihrer Vorgehensweise zu erklären versuchte. Dass nun in der neuzeitlichen Mission Probleme quasi auftreten mussten, erklärte Huonder so: »Allein das europäische Christentum war inzwischen 1000 und mehr Jahre alt geworden. Es hatte sich in das gesamte Kultur- und Geistesleben der europäischen Völkerfamilien eingebaut und war damit zu einem lebensvollen Ganzen verwachsen. Es war in einem gewissen, wahren Sinne ein europäisches Christentum geworden, das nicht in seinem Wesen, wohl aber in der Ausprägungsform sich von dem Christentum der Urkirche, des Frühmittelalters, der morgenländischen Kirche unterschied.«<sup>36</sup> Es verwundert nicht, dass die weiteren Beobachtungen zur frühneuzeitlichen Missionsgeschichte des Jesuiten Anton Huonder schließlich zum chinesischen Ritenstreit und dem Begriff der Akkomodation führten.<sup>37</sup> In diesem methodischen Ansatz der kulturellen Anpassung sah er den zeitlosen Schlüssel einer angemessenen missionarischen Vorgehensweise: »War es denn nicht die Missionsmethode der alten und auch der mittelalterlichen Kirche gewesen, der sie

ihre Erfolge verdanke? Hatte nicht ein Gregor der Große sie mit aller Macht vertreten und den Missionaren der Angelsachsen zur Pflicht gemacht?<sup>38</sup> Schuld an allen Fehlentwicklungen der Folgezeit sei ein »verkehrter Europäismus« gewesen, der von einer Mehrzahl der beteiligten Akteure – ausgenommen *expressis verbis* die SJ – vertreten worden sei. Als aktuelles Beispiel für den möglichen Erfolg der Methode führte er anschließend in aller Ausführlichkeit das Beispiel des hinduistischen Konvertiten Upadhyaya Brahmabandhavs an, den er hinsichtlich einer notwendigen kulturellen Adaption des christlichen Ordenswesens im Anschluss an seine vorhergehenden Ausführungen als eine Art heiligen Patrick im Indien des 19. Jahrhunderts vorstellte, der jedoch letztendlich gescheitert sei, weil »auch in diesem Falle der Europäismus seine verhängnisvolle Rolle gespielt hat.«<sup>39</sup> Hiervon ausgehend verknüpfte Huonder seine Analyse nun mit der Kernforderung von *Maximum illud* nach der Förderung eines einheimischen Klerus, indem er zahlreiche Beispielfälle von Zurücksetzungen indigener Christen durch die europäischen Missionare aus neuerer Zeit aneinanderreihete.

Huonders Text endet mit einer prophetisch klingenden – in unserer Zeit beinahe postkolonialistisch anmutenden – These: »Seit 500 Jahren hat das kleine Europa sozusagen die ganze Welt beherrscht. Diese Vorherrschaft wird heute mehr denn je von den anderen Rassen und Völkern als drückende Last empfunden, die länger zu tragen sie nicht gewillt sind. Sie erheben den Anspruch als vollgiltige [sic!], ebenbürtige Rassen und Völker zu gelten und mit einer Rolle in der Weltgeschichte zu spielen. Das muß früher oder später notwendig auf die christlich gewordenen Teile dieser Rassen und Nationen, auf die Gläubigen wie auf den einheimischen Klerus zurückwirken. Sie werden fordern, daß die Missionskirchen nicht länger als eine Art europäischer Kolonien, sondern als selbständige Teile und Provinzen des einen großen, geistigen Reiches angesehen und behandelt werden, das wir die katholische Weltkirche nennen. Möge das 20. Jahrhundert diese große, so wünschenswerte Umwandlung erleben!«<sup>40</sup>

### 3 Fazit

Das Agieren des Schweizer Jesuiten Anton Huonder im Kontext der Missionsbewegung im deutschsprachigen Raum zu Beginn des 20. Jahrhunderts war in verschiedener Hinsicht »unzeitgemäß«. Mit seinem vehementen Eintreten für eine übernational organisierte europäische Missionskollekte durch die allgemeinen Missionsvereine geriet er in das Spannungsfeld eines deutschen Katholizismus, der sich ideell und institutionell vermehrt deutsch-kolonialen Perspektiven geöffnet hatte. Auch die Rivalität der beteiligten Orden und Kongregationen untereinander spielte für Huonders publizistisches und kirchenpolitisches Wirken hierin eine Rolle. Nachdem er durch die Ordensleitung noch während des Weltkrieges aufgrund massiver Beschwerden von seiner exponierten Stellung abgezogen worden war, sah er in der Veröffentlichung der Missionszyklika Benedikts XV. *Maximum illud* eine Bestätigung seiner tendenziell kritischen Haltung gegenüber allen Nationalismen im Bereich der Weltkirche. Seine missionshistorischen Thesen glied er nun weitestgehend den Aussagen des päpstlichen Lehrschreibens an, indem er im Rückgriff auf eigene Veröffentlichungen die Forderung nach einer Stärkung des »einheimischen Klerus« in den außereuropäischen Gebieten als missiologischen Paradigmenwechsel verstand, durch welchen der seit Beginn der Frühen Neuzeit störende »Europäismus« letztlich überwunden werden könne. ◆

<sup>38</sup> Siehe: HUONDER, Europäismus (Anm. 32), 15.

<sup>39</sup> Siehe: ebd., 25.

<sup>40</sup> Siehe: ebd., 48.

---

# Kontroverse um die Reichstags- resolution vom 8. Mai 1912 über Rassenmischehe und Mischlinge

von Karl Josef Rivinius SVD

## Zusammenfassung

Das Problem der Zulässigkeit von Eheschließungen zwischen Deutschen und Indigenen war in den Jahren 1905-1914 das am heftigsten erörterte Thema des Kolonialrechts. Die als solche bezeichneten »Rassenmischehen« bzw. »Mischehen« und die damit einhergehende Bildung einer Mischlingsbevölkerung wurden allgemein als unerwünscht angesehen, da man, dem Zeitgeist entsprechend, von der Überlegenheit der weißen Rasse ausging und eine wirksame Mischehe die rechtliche Gleichstellung der aus einer derartigen Verbindung hervorgegangenen Kinder mit Reichsangehörigen zur Folge gehabt hätte. Nach einer teilweise vertretenen Ansicht in der Rechtswissenschaft konnten keine rechtswirksamen Mischehen zustande kommen. Da die rechtliche Wirksamkeit von lokalen Verboten nicht unumstritten war, wurde eine allgemeine gesetzliche Regelung als erforderlich betrachtet. Im Ergebnis tendierte die Mehrheit in der Literatur dahin, Mischehen als zulässig anzusehen, solange der Kolonialgesetzgeber, d. h. Kaiser oder Reichskanzler, kein Verbot ausgesprochen hatte, was bis 1914 nicht der Fall war.

## Schlüsselbegriffe

- Kolonialismus
- Mischbevölkerung
- Rasse
- Rassenmischehen

## Abstract

The question of the permissibility of marriages between Germans and indigenous people was the most fiercely debated issue of colonial legislation in the period between 1905-1914. These so-called »interracial marriages« or simply »mixed marriages« and the resulting mixed-race population were generally regarded as undesirable since, according to the spirit of the times, the superiority of the white race was postulated and a valid mixed marriage would have given the children of such a union the same legal status as German citizens. Some lawyers argued that legally valid mixed marriages were not possible. As the legal effectiveness of local prohibitions was a contentious point, it was felt that general legal provisions were necessary. The result was that the majority in the legal discussion of the matter tended to assume that mixed marriages were permissible as long as the legislator for colonial matters, i.e. the Emperor or the Imperial Chancellor, had not specifically proscribed them, which did not happen until 1914.

## Keywords

- Colonialism
- Mixed population
- Race
- Interracial marriage

## Sumario

El problema de la permisibilidad de los matrimonios entre alemanes e indígenas fue la cuestión más debatida en el derecho colonial en los años 1905-1914. Los llamados »matrimonios interraciales« o »matrimonios mixtos« y la consiguiente formación de una población mestiza se consideraban generalmente indeseables, ya que, de acuerdo con el espíritu de la época, se daba por supuesta la superioridad de la raza blanca y un matrimonio mixto efectivo habría dado lugar a la igualdad legal de los hijos nacidos de esa unión con los ciudadanos del imperio. Según una opinión parcialmente sostenida en la jurisprudencia, no podían producirse matrimonios mixtos jurídicamente efectivos. Dado que la eficacia jurídica de las prohibiciones locales no era indiscutible, se consideró necesaria una regulación jurídica general. En consecuencia, la mayoría de la literatura tendía a considerar que los matrimonios mixtos eran permisibles mientras el legislador colonial, es decir, el emperador o el canciller imperial, no hubiera dictado una prohibición, lo que no ocurrió hasta 1914.

## Palabras clave

- Colonialismo
  - Población mestiza
  - Raza
  - Matrimonios interraciales
-

## 1 Vorbemerkungen

In sämtlichen überseeischen Kolonien der europäischen Staaten und ihren Protektoratsgebieten gab es Sexualbeziehungen zwischen Eingeborenen und Nichteingeborenen; es war kein spezifisches Phänomen des deutschen Kolonialismus, vielmehr ein globales.<sup>1</sup> Neben Konkubinat und polygamen Verhältnissen kam es auch zu ehelichen Verbindungen. Die jeweilige Staatsgewalt reklamierte für sich das Recht, außer den wirtschaftlichen Beziehungen ihrer Bürger mit den Eingeborenen die Beziehungen persönlicher Natur, zu denen der Geschlechtsverkehr zwischen Weißen und Eingeborenen gehörte, gesetzlich zu regeln. Dazu zählten namentlich die so genannten Rassenmischen bzw. Mischehen und die aus ihnen hervorgegangenen Kinder. Bei diesen Mischbeziehungen war die Frage zu klären: Sollte für sie das Recht der Nichteingeborenen, also der Weißen, maßgebend sein oder für sie ebenso das Recht der Eingeborenen gebührend berücksichtigt werden? Diese Angelegenheit nahm schärfere Konturen an und trat deutlicher in den Fokus, als man registrierte, dass sich in einzelnen Kolonien eine Mischbevölkerung zu bilden begann. Die in ihr lebenden weißen Minderheiten sahen sie als eine Bedrohung ihrer Suprematieansprüche durch die von ihnen unterworfenen geringerwertigen Rassen. Der Terminus Rasse avancierte zum wissenschaftlichen Begriff, der sich auch in benachbarten Disziplinen verbreitete; das menschliche Rassenlehre-Konzept ist inzwischen dank der Gentechnik widerlegt.

Unter falschen Prämissen haben Biologen, Ethnologen und Anthropologen jahrzehntelang eifrig geforscht und Ergebnisse produziert, um die substantiellen Unterschiede in den Menschenrassen zu beweisen und damit ihre Theorie von der intellektuellen Minderwertigkeit der Naturvölker und der ihnen geistig überlegenen, zivilisierten Kulturvölker zu untermauern. Die Rassenzuordnung wurde nach den Hautfarben »weiß«, »schwarz« und »gelb« sowie aufgrund sonstiger körperlicher Merkmale vorgenommen.

Um die Wende zum 20. Jahrhundert entwickelten sich auf der Basis pseudo-wissenschaftlicher Erkenntnisse rassistische Klischees und ein anwachsender Rassismus. Dieser machte es den Menschen leichter, fremde Welten und Gesellschaften unter Wahrung ihrer eigenen Wertvorstellungen gedanklich und emotional einzuordnen. Der Begriff besaß damit eine eindeutig negative Konnotation. Die Ablehnung und Abwertung des Schwarzen beispielsweise bezweckten die Aufwertung der eigenen weißen Rasse. Nationalistische Denkweise, xenophobische Ängste und eine geradezu pathologische Sorge vor Rassenmischung veranlassten am 23. September 1905 den Gouverneur von Deutsch-Südwestafrika, Friedrich von Lindequist, schließlich dazu, in einem Runderlass die Standesämter anzuweisen, keine Ehen zwischen Weißen und Eingeborenen mehr zu schließen; dieses Verbot galt auch für bereits kirchlich eingeseignete Ehen.<sup>2</sup>

1 Anna Laura STOLER, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate Colonial Rule*, Berkeley, CA/Los Angeles/London 2010, 47; zur diesbezüglichen Entwicklung in den deutschen Schutzgebieten: Theodor GRENTRUP, *Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien*, Paderborn 1914, 28–38.

2 Vgl. Karl Josef RIVINIUS, »Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben.« Rassismus in Deutsch-Südwestafrika, Sankt Ottilien 2021, 365. Da die recht-

liche Wirksamkeit dieser Verbote umstritten war, sah man eine gesetzliche Regelung als erforderlich an. In der zeitgenössischen Literatur tendierte die Mehrheit der Juristen dahin, Mischehen als zulässig anzusehen, solange der Kaiser oder der Reichskanzler kein Verbot ausgesprochen hatten, was bis 1914 nicht geschah (vgl. Hans-Jörg FISCHER, *Die Deutschen Kolonien. Die koloniale Rechtsordnung und ihre Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg*, Berlin

2001, 108). In der Folgezeit wurde dieses rechtsstaatlich bedenkliche Eheschließungsverbot rückwirkend auch auf bereits geschlossene Ehen angewendet. Gegen das strikte Verbot wandte man ein, dass dadurch den Weißen, die mit einer Eingeborenen und ihren Kindern in wilder Ehe lebten und sich von der Konkubine und den Kindern nicht trennen wollten, die Möglichkeit genommen werde, ihr unsittliches und unerlaubtes Verhältnis zu

## 2 Reichstagsdebatte vom 12. Mai 1912 über Rassenmischehe und Mischlinge

Im Dezember 1911 übernahm Wilhelm Heinrich Solf, zuletzt Gouverneur von Deutsch-Samoa, als Nachfolger von Lindequist die Leitung des 1907 gegründeten Reichskolonialamts. Eine seiner ersten Handlungen war am 17. Januar 1912 das ausdrückliche Verbot von Rassenmischehen in Samoa, allerdings nicht rückwirkend wie die rechtsstaatlich bedenklichen Eheschließungsverbote in Deutsch-Südwestafrika. Lediglich die bisher geborenen Kinder, die in Mischlingslisten eingetragen worden waren, hatten Anspruch auf Bürgerrechte und Unterhalt. Bemerkenswert an diesem Verbot ist das Faktum, dass erstmals ein Verbot von gemischtrassigen Ehen nicht vor Ort – durch Verordnung der Gouvernements –, sondern im Namen der Reichsregierung erlassen worden ist. Die bisherigen Verdikte waren unter dem nicht immer explizit formulierten Vorbehalt ergangen, dass sie so lange in Kraft sein sollten, bis eine allgemein verbindliche Gesetzesregelung geschaffen sei.<sup>3</sup>

Am 20. März 1912 standen in der Budgetkommission für den Reichshaushaltsetat das Studium ausländischer Kolonial- und Rechtsverhältnisse und des Eingeborenenrechts in den Schutzgebieten sowie die Revision der Schutzgebietsgesetzgebung auf der Agenda. Nach der Eröffnung der Sitzung verlas der Vorsitzende Peter Spahn den von den Zentrumsmitgliedern der Budgetkommission eingebrachten Antrag, in dem die Kommission um die Annahme folgender Resolution ersucht wurde: »Der Reichstag wolle beschließen: Die verbündeten Regierungen um Einbringung eines Gesetzentwurfs zu ersuchen, welcher die Gültigkeit der Ehen zwischen Weißen und Eingeborenen in allen deutschen Schutzgebieten sicherstellt.«<sup>4</sup>

Nach eingehender Erörterung der unterschiedlichen politischen Positionen verständigte man sich mehrheitlich darauf, den vom Zentrumsabgeordneten Adolf Gröber näher begründeten Antrag dem Reichstag zur Stellungnahme vorzulegen.<sup>5</sup>

Am 2. Mai 1912 lag dem Reichstag der Initiativantrag der Budgetkommission zur Stellungnahme über die Mischehen und die Abänderung der Schutzgebietsgesetze vor. Als erster Redner ergriff Staatssekretär Solf das Wort und bat, »die Mischlingsfrage nicht vom Partei-standpunkt, sondern vom allgemein nationalen Standpunkt aus zu betrachten«. Er richtete sodann den Wunsch und die eindringliche Bitte an das Plenum, »es möge die Resolution der Budgetkommission reformieren und nicht annehmen«. Seine Ausführungen fasste Solf zusammen mit der erneuten Bitte, den Beschluss der Budgetkommission zu korrigieren und sich auf den Standpunkt zu stellen, auf dem die Reichsregierung stehe, »nämlich, sich gegen die Mischehe auszusprechen«.<sup>6</sup>

Der Sozialdemokrat Georg Ledebour, einziger Redner zu diesem Thema, parierte die Ausführungen des Staatssekretärs mit der Feststellung, dass dieser zwar formell gegen

einer legitimen Ehe zu erheben. Damit erhalte man Missstände, die ebenso schwer wiegen würden wie der durch das Eheverbot zu be-seitigende Nachteil.

<sup>3</sup> Hierzu: Cornelia ESSNER, »Wo Rauch ist, da ist auch Feuer«. Zu den Ansätzen eines Rassenrechts für die deutschen Kolonien, in: Wilfried WAGNER (Hg.), Rassendiskriminierung, Kolonialpolitik und ethnisch-nationale Identität, Münster/Hamburg 1992, 145-160.

<sup>4</sup> Reichstag, 13. Legislaturperiode, 1. Session 1912. Der Antrag war zweifelsohne auch eine Reaktion auf das rigide Rassenmischehenverbot von Solf für die samoanischen Inseln, aber ebenso auf die divergenten Erörterungen im Plenum des Reichstags über die Mischehen- und Mischlingsfrage.

<sup>5</sup> In der Öffentlichkeit löste das Votum der Budgetkommission ein unterschiedliches Echo aus: Es gab heftige Missbilligung und Unverständnis darüber, dass selbst der nationalliberale Redner den Antrag empfahl; daneben fanden sich gemäßigte Wortmeldungen.

<sup>6</sup> Reichstagsprotokolle, 13. Legislaturperiode 1912/14, 3. Sitzung, 1648-1649.

die Rassenmischehen gesprochen habe, de facto aber gegen die Mischrasse, die kein Produkt der ehelichen Verbindung sei, sondern des Konkubinats. Ihm gehe es letztlich um die Reinheit der deutschen Rasse, um die Nichtvermischung der Herrenrasse mit der untergeordneten schwarzen Rasse. Da der Geschlechtsverkehr mit eingeborenen Frauen jedoch nicht verhindert werden könne, solle man seine »beste und höchste Form« wählen, »nämlich die Ehe«.<sup>7</sup>

Am 7. Mai wurde die Beratung der Resolution über die Rassenmischehen fortgesetzt; Vertreter der politischen Fraktionen explizierten ihre Position. Als letzter Redner gab Ledebour bekannt, dass seine Parteifreunde für den Kommissionsantrag eintreten und sämtliche anderen Anträge ablehnen würden. Er und seine Kollegen hielten alle Versuche, die notwendige Regelung zu hintertreiben, für bedenklich und für schädlich auch im Interesse des Ansehens Deutschlands. Staatssekretär Solf und den Vertretern liberaler Parteien warf er vor, sie wollten insgesamt die Eingeborenen kulturell herunterdrücken und verunglimpfen. Werde die Ehe verboten, bleibe der unregelmäßige Geschlechtsverkehr weiter bestehen. Denn der Rassenmischungsprozess vollziehe sich zwangsläufig überall dort, wo Weiße und Eingeborene in Kontakt träten; mit Gesetzen könne man dagegen nichts machen. Dieser Prozess vollziehe sich genauso wie im Pflanzenleben die Endosmose und die Exosmose den Zelleninhalt benachbarter Zellen miteinander vermischen; das sei eine Art Naturgesetz.<sup>8</sup>

Nach der Eröffnung der Plenarsitzung am 8. Mai zeigte Matthias Erzberger von der Zentrumspartei anhand statistischer Daten die Ineffektivität eines Mischehenverbots zur Verringerung der Rassenvermischung auf. Falls man keine Rassenvermischung wolle, müssten die schärfsten Maßnahmen gegen das Konkubinatsunwesen ergriffen werden.<sup>9</sup>

Für ihn handelte es sich nicht allein um die Rassenfrage, sondern vor allem darum, dass niemand sich das Recht anmaßen dürfe, in das unveräußerliche Naturrecht der Menschen einzugreifen und die Ehe zwischen Weißen und Farbigen zu verbieten. Danach stehe es jedem Mann und jeder Frau frei, sich zu verhehlichen. Das Ansinnen, Rassenmischehen zu verbieten, sei überdies unchristlich. Ein solches Verbot könne und dürfe nicht hingenommen werden.<sup>10</sup>

Erzberger appellierte an die Abgeordneten: »Bleiben Sie bei dem wohlüberlegten Entschluss der Budgetkommission [...]. Es kann vom sozialen und christlichen Standpunkt des Reichstags aus nur die eine Aufgabe geben, dass wir gewiss kämpfen gegen die Vermehrung der Mischlinge mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, aber nicht mit dem Rezept, dass man legitime Verbindungen zwischen Eingeborenen und Weißen verbietet und für ungesetzlich erklärt und dadurch alle diese Verhältnisse auf das niedrige Niveau des Konkubinats herunterdrückt.«<sup>11</sup>

Sozialdemokrat Eduard David griff die von Erzberger mitgeteilte Zahl auf, derzufolge lediglich ein Prozent der Mischlinge aus Ehen zwischen Weißen und Farbigen stamme. Damit werde das von den Rednern der Nationalliberalen und der Volkspartei ins Feld geführte Argument der Rassenreinheit über den Haufen geworfen. Die »Rassehygieniker« seien allesamt auf dem Holzweg. Seine Partei, die ebenfalls keine planlos erzeugte Misch-

7 Ebd., 1649-1651.

8 Ebd., 1734-1737.

9 Reichstagsprotokolle, 13. Legislaturperiode 1912/14, 3, 56. Sitzung, 1740.

10 Ebd., 1741.

11 Ebd., 1741-1742.

12 Ebd., 1744-1745.

13 Das Resultat der namentlichen

Abstimmung: ebd., 1773-1776; zu den Verhandlungen im Reichstag: Cornelia ESSNER, Zwischen Vernunft und Gefühl. Die Reichstagsdebatten 1912 um koloniale »Rassenmischehe« und »Sexualität«, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 45 (1997) 503-519; die Wiedergabe beziehungs-

weise Paraphrase der Wortbeiträge der Debatten im Reichstag in der Studie von Thomas SCHWARZ, Die Mischehendebatte im Reichstag 1912 – Hybridität in den Verhandlungen zwischen deutscher Biopolitik, Anthropologie und Literatur, in: Dokimunhak. Deutsche Sprach-

bevölkerung wünsche, erwarte von jedem, dass er sich dem von ihm gezeugten Lebewesen gegenüber verantwortlich wisse. Er und seine Parteifreunde seien aus Gründen der Menschlichkeit und Gerechtigkeit gegen jeden Versuch, die Frauen und Kinder aus Mischehen gesellschaftlich mit einem Brandmal zu versehen, was immer wieder geschehe.<sup>12</sup>

Nach Diskussionsschluss folgte die namentliche Abstimmung über den die Mischehen betreffenden Antrag Nr. 380 der Kommission für den Reichshaushaltsetat. Sie brachte als Ergebnis: zweihundertzwei Ja-Stimmen, hundertzweiunddreißig Nein-Stimmen und eine Enthaltung.<sup>13</sup>

Wie nicht anders zu erwarten war, rief das Abstimmungsergebnis bei den Antagonisten der Resolution heftige Empörung hervor, zumal auch Mitglieder der antisemitischen Wirtschaftlichen Vereinigung dafür votiert hatten. Diese hätten sich damit eine bedauerliche Inkonsequenz in Bezug auf ihre wichtigsten Programmpunkte zu Schulden kommen lassen. Es zeige sich hier, »dass wir die wichtigste und wertvollste Tugend eines Volkes, den Rassenstolz, verlernt haben. Ein Deutscher sollte so viel Rassenstolz besitzen, dass eine Vermischung mit einem Nichtdeutschen, womöglich mit einem Farbigen, für ihn gar nicht denkbar sein sollte. Und der Staat sollte ängstlich darüber wachen, dass die Reinheit der Rasse aufrechterhalten wird [...]. »Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben«, so sagte Solf; wir wollen ihm dafür Dank wissen.«<sup>14</sup>

Am 5. und 6. Juni 1912 hielt die Deutsche Kolonialgesellschaft in Hamburg ihre Hauptversammlung ab. Sie stellte sich nahezu einmütig auf den Standpunkt von Staatssekretär Solf und nahm die vorgeschlagene Resolution an mit dem Ersuchen an die zustehenden Reichsbehörden, dem Beschluss der Reichstagsmehrheit nicht stattzugeben, sondern die Rassenmischehe zu verbieten beziehungsweise an ihrem Verbot festzuhalten.

### 3 Evangelische Positionen zur Frage der Rassenmischehen nach der Reichstagsresolution vom 8. Mai 1912

Carl Wandres, Präses der Rheinischen Missionsgesellschaft in Keetmanshoop/Deutsch-Südwestafrika, der die Sprache der Nama erlernt und sich mit deren Brauchtum, Sitten und Rechtsauffassung beschäftigt hatte, vertrat in der Frage der Rassenmischehen und der Mischlinge denselben Standpunkt wie Staatssekretär Solf, der sich mit dem der übrigen evangelischen Missionare in Deutsch-Südwestafrika, zumindest im Gebiet der Nama, vollkommen deckte. Vermutlich auch von der Reichstagsresolution vom 8. Mai 1912 veranlasst, legte Wandres seine Ansicht zu diesem Thema in einer Denkschrift nieder,<sup>15</sup> wobei er klarstellte, zwar nur im Namen der evangelischen Missionare im Nama-Land zu sprechen; er sei indes davon überzeugt, dass seine Kollegen im Herero-Land derselben Meinung seien.

Lapidar konstatierte er: »Die Mischehen sind nicht nur unerwünscht, sondern geradezu unmoralisch und geben dem Deutschtum einen Schlag ins Gesicht. Die Erzeugung der Mischlinge ist eine Gefahr für unser Land. Mischehen sind stets eine Versündigung an

und Literaturwissenschaft 19 (2002) 323-350 (Webunterlage), ist tendenziös, ideologisch stark eingefärbt und bisweilen sachlich falsch.

<sup>14</sup> Heinrich PUDOR, Mischehen, in: Staatsbürger-Zeitung, Nr. 120 vom 24. Mai 1912.

<sup>15</sup> »Bemerkungen über Mischehen und Mischlinge aus der Praxis für die Praxis«; nähere Angaben: RIVINIUS, »Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben« (Anm. 2), 400.

dem Rassenbewusstsein. Ein Volk, das gegen diese Ehre sündigt, sinkt unbedingt auf eine niedrige Stufe und ist, wie die romanischen Völker uns zeigen, nicht fähig, gründliche Kolonisation zu treiben.«

In Südwafrika habe man früher Ehen mit eingeborenen Frauen geschlossen, weil das unwirtliche Land für die weißen Frauen nicht attraktiv gewesen sei. Damals habe es außer den Missionarsfrauen kaum weiße Frauen gegeben; derzeit sei die Lage aber eine völlig andere. Wer heute noch eine Ehe mit einer Eingeborenen eingehe, müsse als minderwertiger Charakter bezeichnet werden. Mischehen sollten heute unbedingt verboten werden. Ein Ansiedler, der keine weiße Frau ernähren könne, sei kein willkommener Kolonisator. »Die weißen Christen, die sich mit eingeborenen Weibern vermischen, fallen nach unserer Überzeugung unter das Wort des Apostels Paulus: ›Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden‹ [Röm 2,24]. Unter zehn Fällen von Mischehen verkaffert in neun Fällen der Weiße.« Komme der Weiße zur Besinnung und suche sich eine weiße Frau, dann würde er die farbige Frau verstoßen und sie mit dem halbweißen Nachwuchs im Elend sitzenlassen. Lasse sich umgekehrt ein Weißer von seiner eingeborenen Frau durchfüttern, dann sei er ein weißer Kaffer und sollte als solcher zum Tragen einer Passmarke verurteilt werden.

Nach seiner 28-jährigen Tätigkeit im Schutzgebiet und aufgrund seiner reichlichen Erfahrung müssten er und seine geistlichen Kollegen sich eingestehen, dass die Mischlinge ein Unglück für die deutsche Kolonie seien. Fast alle seien erblich sehr stark belastet und syphilitisch infiziert. Bei ihnen zeigten sich Lug und Trug, Sinnlichkeit und dummer Stolz, Neigung zur Unehrllichkeit und Trunksucht. Man könne auch kaum etwas anderes erwarten. Denn der Vater taue nicht viel und die Mutter erst recht nicht. In seltenen Fällen seien die Halbweißen geistig reger als die reinen Eingeborenen, ansonsten vielfach »brettvernagelt«.

Andererseits habe man die Erfahrung gemacht, dass nach Europa gebrachte Mischlinge sich zu anständigen und wohlgezogenen Menschen entwickelt hätten; kehrten sie aber in ihre Heimat zurück, würden sie verkaffern. Die Mischlinge würden nie brauchbare Glieder im Schutzgebiet werden. Ihre Zahl sei zudem so gering, dass sich bei einer Verheiratung Inzucht einstellen und ein noch minderwertigerer Nachwuchs gezeugt werde. Die Behauptung eines Sozialdemokraten im Reichstag, durch Rassenmischehen entstehe eine Verbesserung der Rasse, zeuge von krasser Unkenntnis, ihm müsse gesagt werden: »Du kennst die degenerierte Rasse noch nicht!« Wer ohne koloniale Erfahrung über Rassenmischehen spreche, rede wie der Blinde von der Farbe.

Zu der viel erörterten Frage, ob es ratsam sei, Mischlingen aus illegitimen Verbindungen eine besondere Erziehung angedeihen zu lassen, bemerkte Wandres: Nur in seltenen Fällen hätten die weißen Väter ihre halbweißen Kinder der Rheinischen Mission im Nama-Land zu einer gedeihlichen Erziehung übergeben. Meist sei das geschehen, weil sie die Mischlinge vor der Ankunft ihrer weißen Gemahlin als Zeugen eines unehrenhaften Verhaltens aus der Vergangenheit loshaben wollten. Die wenigsten dieser Väter hätten ihr Versprechen eines jährlichen Zuschusses zu den Erziehungskosten gehalten. Da auf staatlicher Seite kein plausibler, durchschlagender Grund für eine Erziehung der Mischlinge spreche, halte man es für geraten, sie als Eingeborene aufwachsen zu lassen, zumal sie nie als vollwertige

16 Ebd., 401-404.

17 Theodor Öhler, Missionsdirektor und Vorsitzender des deutschen Missionsausschusses, an Solf, Basel, den 3. September 1912; zitiert in: RIVINIUS, »Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben« (Anm. 2), 405-406.

Weißer angesehen würden. So stellten sie für das Schutzgebiet weniger eine Gefahr dar als bei einer Halberziehung. »Die Halfcast werden stets Outcast bleiben und deshalb bei jeder Halbbildung eine Gefahr bilden. Wo keine Charakterbildung zustandekommt, da ist jede Bildung eine halbe.«

Wandres zeigte sich überzeugt, dass die Einführung von Alimenten keine größeren Schwierigkeiten bereiten werde, die Ausführung hingegen würde ungemein schwierig, wenn nicht gar unmöglich sein. Eingeborene Frauen, die sich Weißen hingäben, blieben nicht bei einem Liebhaber. Selbst einem Richter mit salomonischer Weisheit werde es nicht gelingen, in dieser heiklen Angelegenheit Recht zu sprechen.

Der Präses der Nama-Mission fasste seine Ausführungen, die der stellvertretende Gouverneur Oskar Hintrager als »sehr bemerkenswert« bezeichnet hat, in die Sätze zusammen:

- 1 »Wir sind Gegner der Mischehen und bitten, dass dieselben mit allen gesetzlichen Mitteln verhindert werden.
- 2 Mischlinge lasse man als Eingeborene aufwachsen. Eine staatliche Zwangserziehung ist zu verwerfen, denn sie würde, wenn sie nicht von staatlichen Organen geschieht, zu Missständen zwischen den Missionen führen.
- 3 In Bezug auf die Einführung von Alimenten sagen wir: ›Noli me tangere!‹<sup>16</sup>

Die Stellungnahme von Wandres zur Rassenmischehe und zum Mischlingswesen belegt anschaulich die Einflüsse und Wirkmächtigkeit ideologischer Ideen, die äußerst schwierigen soziopolitischen und anthropogenen Gegebenheiten sowie die komplexe Gemengelage, unter denen missioniert worden ist. Dennoch ist zu fragen erlaubt, ob nicht ungeachtet aller Probleme und Schwierigkeiten, namentlich auch der finanziellen, eine geeignetere pädagogische Methode angezeigt gewesen wäre und ob nicht mehr in die Erziehung und Bildung der Heranwachsenden hätte investiert werden sollen, als Bedingung der Möglichkeit zum Entstehen solider und achtbarer Generationen innerhalb der indigenen Bevölkerung.

In der Sitzung vom 2. Juli 1912 hatte der »Ausschuss der deutschen evangelischen Missionen« den Beschluss gefasst, dem Staatssekretär des Reichskolonialamts seine Einstellung zur heftig umstrittenen Rassenmischehen-Frage darzulegen:

Die Mitglieder des Ausschusses missbilligen die Ehen zwischen Nichteingeborenen und Eingeborenen, raten von ihrem Eingehen dringend ab und sprechen sich dafür aus, alle sittlich zulässigen Mittel anzuwenden, um sie unter allen Umständen zu verhindern. Dennoch halten sie es für ihre Pflicht, sich dezidiert gegen ein gesetzliches Verbot solcher an sich unerwünschten Ehen zu erklären. Dezidiert verwahren sie sich gegen die Behauptung, die Mischlingskinder seien die Erben der schlechten Eigenschaften beider Rassen. Diese weit verbreitete Annahme werde durch die Erfahrung nicht bestätigt. Vielmehr seien die Verwilderung und der moralische Tiefstand vieler Mischlinge größter Vernachlässigung zuzuschreiben. Tatsächlich fänden sich unter ihnen solche, »die eine verhältnismäßig gute Erziehung gehabt haben, manche treffliche und brauchbare Menschen«.<sup>17</sup> Am Schluss des Schreibens wird die Erwartung ausgesprochen, dass die geltend gemachten Bedenken bei der anstehenden Entscheidung in Erwägung gezogen werden.

Nach Bekanntwerden des Schreibens an Staatssekretär Solf im südwestafrikanischen Schutzgebiet reagierte Johannes Hasenkamp, Pfarrer der Rheinischen Mission in Swakopmund, in einer ausführlichen Replik auf die geharnischte Kritik aus Deutschland an der Stellungnahme der evangelischen Pfarrer in Deutsch-Südwestafrika zum Verbot der Rassenmischehe und wies sie mit zusätzlichen Argumenten als nicht gerechtfertigt zurück. Darin führte er aus: »Als berufene Vertreter der deutschen evangelischen Kirche

unserer Kolonie müssen wir Pfarrer zu der wichtigen Frage der Rassenmischehe öffentlich Stellung nehmen. Dieser Pflicht können wir uns umso weniger entziehen, als die heimischen Missionskreise es geradezu als ein Gebot christlicher Sittlichkeit bezeichnen, die Rassenmischehe zu gestatten.«

Auf die Äußerung im Schreiben des Ausschusses, die gesetzliche Verhinderung der Rassenmischehe verstoße gegen deutsches Recht, sei zu entgegnen: Was für Deutschland Recht sei, brauche nicht auch für Afrika Recht zu sein. Das sittliche Recht eines Gesetzes bemesse sich nicht danach, ob es die Freiheit des Einzelnen beschränkt, sondern ob es für den Staat heilsam sei. Letztlich heiße die Frage, ob das Verbot der Rassenmischehe für die Wohlfahrt der deutschen Kolonie notwendig sei oder nicht. »Im Gegensatz zu den deutschen Missionsdirektionen müssen wir diese Frage bejahen.«

Diese Aussage wird mit mehreren Gründen untermauert, wie durch die Gestattung der Rassenmischehe das Schutzgebiet schwer geschädigt werde, sowohl in sozialer und wirtschaftlicher als auch ganz besonders in nationaler und kultureller Hinsicht. Deshalb sei es ein verpflichtendes Gebot der Selbsterhaltung, die Rassenmischehe zu verhindern. Die Bekämpfer des gesetzlichen Verbots der Rassenmischehen übersähen, dass die vom Staat legitimierte Ehe sowohl eine moralische Anstalt als auch eine Rechtsordnung mit bestimmten Rechtswirkungen sei. Den Mischlingen versage der Staat den Rechtsschutz, weil die Rechtswirkungen für ihn verderblich sein würden. »Werden die Mischlinge, wie es gegenwärtig geschieht, einfach zu den Eingeborenen gerechnet, so ist ihr Dasein zwar weniger erwünscht als eine entsprechende Zahl von reinen Eingeborenen, aber wenigstens keine Gefahr für die Kolonie.«<sup>18</sup>

#### 4 Stellungnahme katholischer Kreise zum Reichstagsbeschluss vom 8. Mai 1912

Am 10. August 1912 fand im niederländischen Valkenburg die Superiorenkonferenz der deutschen Missionsgesellschaften statt.<sup>19</sup> Nach einem vertiefenden Meinungsaustausch wurde folgende Entschließung einstimmig angenommen, die Fürst Alois zu Löwenstein an die Regierung weiterleiten sollte: »Wenn auch gegen Rassenmischehen manche Bedenken geltend gemacht werden können, so ist dennoch vom allgemein naturrechtlichen wie vom positiv-christlichen Standpunkt aus ein Verbot dieser Ehen nicht zulässig.«<sup>20</sup>

Im Anschluss an die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, die vom 11. bis 15. August 1912 in Aachen abgehalten wurde, fand tags darauf die Sitzung des Missionsausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im großen Saal des Karlshauses unter dem Vorsitz ihres Präsidenten Fürst zu Löwenstein statt. In Anbetracht der in der Öffentlichkeit ausgetragenen Kontroverse über den Reichstagsbeschluss vom 8. Mai wollten sich namhafte Repräsentanten des deutschen Katholizismus über diesen umstrittenen

<sup>18</sup> Johannes HASENKAMP, Unsere Stellung zum Verbot der Rassenmischehe, in: Evangelisches Gemeindeblatt für Deutsch-Südwestafrika 3 (1913) Nr. 7, 61-65; als Antwort erschien der Artikel: »Die Pfarrer von Deutsch-Südwestafrika gegen die Rassenmischehe«; sein Fazit: »Uns will scheinen, dass hier die sittlich-religiösen Gesichtspunkte zu gering bewertet

werden. Die Motive für die Stellungnahme der heimischen Missionsdirektionen sind nicht genug gewürdigt. Die Pfarrer in Südwestafrika sollten vor allem energisch die Unsittlichkeit und Zuchtlosigkeit der Weißnen bekämpfen, die die Existenz und das Elend der uehentlichen Mischlingsbevölkerung verschulden« (Der Reichsbote, Nr. 190 vom 15. August 1913).

<sup>19</sup> Antonia LEUGERS, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobere, Frankfurt a. M. 1999, 54.

<sup>20</sup> Theodor GRENTROP, Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien und das kanonische Recht, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 94 (1914) 3-34, 7.

Sachverhalt verbindliche Klarheit verschaffen, ihrer Weltanschauung gemäß sich selbst vergewissern und anschließend eindeutige Position im Meinungsstreit beziehen.

Karl Bachem, Jurist und Zentrumsolitiker, hielt den ersten Vortrag zur Frage der Rassenmischehen in den deutschen Kolonien.<sup>21</sup> Zum Standpunkt der katholischen Kirche stellte er fest, sämtliche Missionen stimmten ausnahmslos darin überein, dass in den afrikanischen Kolonien Mischehen zwischen Weißen und Eingeborenen aus kulturellen und pastoralen Gründen im höchsten Maß unerwünscht seien. Anders verhalte es sich in den australischen Kolonien, besonders in Samoa. Die dortigen Eingeborenen stünden kulturell und intellektuell erheblich höher als die meisten Eingeborenenstämme in den deutschen Kolonien in Afrika. Für die Kolonien auf diesem Kontinent gelte ausnahmslos der Satz, dass die deutschen Missionare seit jeher alles tun würden, was in ihren Kräften stehe, solche Rassenmischehen zu verhindern. Anders verhalte es sich aber, wenn katholische Nupturienten die Ehe verlangen würden. In diesem Fall sei der katholische Missionar zur Mitwirkung bei einer derartigen Ehe verpflichtet, wenn er seiner priesterlichen Pflicht nicht zuwiderhandeln wolle. Denn »die katholische Kirche ist eine Weltkirche, keine Rassenkirche. Die katholische Kirche kennt kein Eehindernis der Rassenverschiedenheit; und wenn durch Regierungsverordnung ein derartiges Hindernis eingeführt wird, so ist der katholische Missionar von Gewissens wegen nicht in der Lage, sich dem zu fügen.«

Zur zwingend notwendigen Neuregelung der Verhältnisse der Mischlinge bemerkte der Referent: Es müsse zwischen den Kindern aus legitimen Ehen und denen aus illegitimen Verhältnissen unterschieden werden. Nach derzeitigem Rechtszustand besäßen Erstere die Rechte des Vaters nach den Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuchs. Vom Standpunkt der deutschen Kolonialpolitik aus betrachtet, sei dies eine Unzuträglichkeit. Die illegitimen Kinder folgten dagegen dem Recht der Mutter, würden folglich Eingeborene; dies sei eine Unzuträglichkeit gegenüber dem Mischlingskind, das im Allgemeinen intelligenter und bildungsfähiger sei als rein afrikanische Kinder. Es müsse also ein besonderes Recht für Mischlingskinder geschaffen werden. Dieses Recht könne je nach den Kolonien differenziert ausgestaltet werden. Trotz seiner geringen Lokalkenntnisse, wie Bachem einräumte, lasse sich so viel sagen, dass die Mischlingskinder nicht die volle Rechtsfähigkeit des weißen Vaters zu haben brauchen. Die staatsbürgerliche Stellung der Mischlinge könne anders normiert werden als die der Weißen. Was darüber hinaus noch geregelt werden könne, sei sorgfältiger Überlegung vorbehalten.

Fazit der Darlegungen: »Jedenfalls bleibt es nach allen Seiten ein Missgriff, wenn man der Lösung der Frage der Mischlingsbevölkerung dadurch näherkommen will, dass man die staatliche Eingehung von Mischehen verbieten oder auf einem Umweg unmöglich machen will.«<sup>22</sup>

Anschließend erstattete P. Max Kassiepe, Provinzial der Oblaten in Hünfeld bei Fulda, das Korreferat. Er stützte sich dabei auf das reichhaltige Material und die Informationen seiner in Deutsch-Südwestafrika und in anderen Schutzgebieten tätigen Mitbrüder, auf Berichte in einschlägigen Missionszeitschriften sowie auf Befragungen von Ordensoberen anderer Missionskongregationen.<sup>23</sup>

21 Die Rassenmischehen in den deutschen Kolonien, das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und die Ansiedlung von Katholiken in den Kolonien, Freiburg i. Br. 1912, 5-10.

22 Ebd., 10.

23 Der Wortlaut des Referats: ebd., 10-20; dieses ist mit Anmerkungen und Beiträgen aus der anschließenden Diskussion (ebd., 20-26) versehen unter dem Titel erschienen: Die Stellung der katholischen Missionen zur Rassenmischehe, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 2 (1912) 293-306.

Während sein Vorredner schwerpunktmäßig die zivilrechtliche Seite der Frage der Rassenmischehe behandelt hatte, fokussierte er sich auf die pastoralen und missions-technischen Aspekte. Hier sei lediglich der letzte Satz zitiert: »Aus diesem und allen vorher angeführten Gründen sind wir durchaus gegen ein Verbot der Rassenmischehe, wobei bestehen bleibt, dass wir gern alle in unserer Macht stehenden religiösen und volkserzieherischen Mittel anwenden werden, um Mischehen zu verhindern und für die Zukunft seltener zu machen.«<sup>24</sup>

## 5 Fazit

Wie aus dem Brief von Staatssekretär Solf an Bachem vom 4. November 1912 hervorgeht, arbeitete man im Reichskolonialamt an einer Lösung der Mischehenfrage. Ende Januar 1913 heißt es zum derzeitigen Stand: »An der Lösung der Frage betreffend die Mischehen und ehelichen Mischlinge wird hier gearbeitet; es wird dies nur nach den gleichen Grundsätzen und für alle Schutzgebiete gemeinsam geschehen können. Was dagegen die Frage der unehelichen Mischlinge betrifft, so liegt diese in den einzelnen Schutzgebieten verschieden. Ich ermächtige deshalb Euere Exzellenz, diese Materie selbst durch eine Verordnung aufgrund der kaiserlichen Verordnung vom 3. Juni 1908 (Reichsgesetzblatt, S. 397) zu regeln, ersuche jedoch ergebenst, mir die Verordnung im Entwurf vorzulegen.«<sup>25</sup>

Am 4. März 1913 übte der Sozialdemokrat Alfred Henke harsche Kritik an Staatssekretär Solf, weil dieser »in der ihm beliebten Weise gegen einen Beschluss des Reichstags, der in der Mischehenfrage gefasst worden ist, Sturm läuft [...]. Jedenfalls stehen meine Freunde und ich nach wie vor auf dem Standpunkt, dass ein Verbot der Mischehen ein Unsinn sondergleichen ist. Ein Prozent der Mischlinge wird in solchen Mischehen erzeugt und die anderen neunundneunzig Prozent außerhalb der Mischehen. Das sollte einem jeden denkenden Menschen sagen, was es mit diesem ganzen Streit der Mischehen auf sich hat. Zu all dem Übrigen, was man über die Unterschiede zwischen schwarzer und weißer Rasse gesagt hat, ließe sich ja sehr, sehr viel sagen [...]. Wir protestieren also dagegen, dass gegen einen Beschluss des Reichstags in dieser Mischehenfrage so verfahren wird, wie von dem Herrn Staatssekretär verfahren worden ist.«<sup>26</sup>

Solange die deutschen Schutzgebiete bestanden, kam kein Gesetz über Rassenmischehen im Geist des Reichstagsbeschlusses vom 8. Mai 1912 zustande. In den zuständigen Ministerien herrschten offensichtlich derart unterschiedliche Auffassungen, Ressentiments und Gegensätze, dass sein Zustandekommen verhindert wurde. ◆

<sup>24</sup> Ebd., 306.

<sup>25</sup> Solf an Gouverneur Albert Hahl in Rabaul, Berlin, den 31. Januar 1913, zitiert in: RIVINIUS, »Wir sind Weiße und wollen Weiße bleiben« (Anm. 2), 426.

<sup>26</sup> Reichstagsprotokolle, 13. Legislaturperiode 1912/14, 6. 125. Sitzung vom 4. März 1913, 4265-4266.

---

# Die Entstehung Apostolischer Vikariate als Grundlage katholischer Missionen im kolonialen Kontext in Neuguinea

von Paul B. Steffen SVD

## Zusammenfassung

Die Propaganda Fide hat im 19. und 20. Jahrhundert in Melanesien bzw. im heutigen Papua Neuguinea Missionsterritorien geschaffen und diese klerikalen Männerorden als *ius commissionis* Gebiete anvertraut. Rom ernannte auf Vorschlag des Ordens den kirchlichen Leiter dieser Mission, der als Apostolischer Vikar und Titularbischof oder auch als Apostolischer Präfekt das Vikariat bzw. die Präfektur leitete. Zudem unterstanden die Missionspriester als Ordensmänner ihren Ordensoberen. Häufig lagen beide Posten in den Anfangsjahren in Personalunion in der Hand einer Person. Als beide Posten aber auf zwei verschiedene Ordensmänner des gleichen Ordens verteilt wurden, kam es häufig zu Konflikten zwischen ihnen. Der Beitrag möchte einen gerafften Einblick in die Rahmenbedingungen der katholischen Mission am Beispiel der Steyler Missionsgesellschaft in Neuguinea leisten.

## Schlüsselbegriffe

- Apostolische Vikare und Präfekten bzw. Vikariate und Präfekturen
- Katholische Mission in Neuguinea
- Kolonialer Kontext
- Steyler Mission in Neuguinea

## Abstract

In the 19th and 20th centuries the Propaganda Fide created mission territories in Melanesia, which is present-day Papua New Guinea, and entrusted them to clerical orders of men as *ius commissionis* territories. Rome appointed the ecclesiastical leader of these missions at the suggestion of the order who headed the vicariate or prefecture as vicar apostolic and titular bishop or also as apostolic prefect. In addition, the missionary priests as members of religious orders were subject to their superiors. In the early years, both posts were often held by one person in a personal union. When the two posts were assigned to two different religious of the same order, however, conflicts often arose between them. This article aims to provide a concise insight into the parameters of Catholic missionary work by using the example of the missionary activity of the Steyler Missionary Society (the Society of the Divine Word) in New Guinea.

## Keywords

- Vicars apostolic and prefects or vicariates and prefectures
- Catholic missionary activity in New Guinea
- Colonial context
- New Guinea Mission of the Steyler Missionary Society

## Sumario

En los siglos XIX y XX, la Propaganda Fide creó territorios de misión en Melanesia o en la actual Papúa Nueva Guinea y los confió a órdenes clericales de hombres como territorios *ius commissionis*. Roma nombraba al responsable eclesiástico de estas misiones a propuesta de la orden, que dirigía el vicariato o prefectura como Vicario Apostólico y Obispo Titular o también como Prefecto Apostólico. Además, los sacerdotes misioneros estaban subordinados a sus superiores religiosos. En los primeros años, ambos puestos solían ser ocupados por la misma persona. Sin embargo, cuando ambos cargos se repartían entre dos religiosos diferentes de la misma orden, a menudo surgían conflictos entre ellos. Este artículo pretende ofrecer una breve visión de las condiciones marco de la misión católica utilizando el ejemplo de la misión de la Sociedad del Verbo Divino en Nueva Guinea.

## Palabras clave

- Vicarios y prefectos apostólicos o vicariatos y prefecturas
  - Misión católica en Nueva Guinea
  - Contexto colonial
  - Misión de la SVD en Nueva Guinea
-

## 1 Einleitung

Die 1622 ins Leben gerufene römische Kongregation *Propagande Fide* (PF), heute Dikasterium für die Evangelisierung genannt, baute seit ihrem Beginn das *ius-commissionis*-Modell<sup>1</sup> auf, um den Einfluss des Patronatssystem der spanischen und portugiesischen Krone zu begrenzen bzw. soweit möglich auch zu überwinden.<sup>2</sup>

Dabei übertrug die PF an von ihr ausgewählte katholische, klerikale Männerorden die Missionsarbeit in einem festumschriebenen Missionsterritorium.

Als der Kardinal-Präfekt der PF, Bartolomeo Alberto Cappellari (1765-1846), nach etwas über vier Jahren als Chef der PF, 1831 als Gregor XVI. den Papstthron bestieg, wurde der Ausbau der katholischen Missionen ins Zentrum seines fünfzehnjährigen Pontifikats gestellt und das *ius-commissionis*-Modell entfaltete sich weltweit in einem bisher noch nie gekannten Ausmaß. Eine Ausrichtung, die auch alle seine Nachfolger fortführten. Auf dieser Grundlage erlebte die römisch-katholische Kirche in den 130 Jahren bis zum Beginn des II. Vatikanischen Konzils eine bisher nicht gekannte weltweite Ausdehnung.

Das wohl wichtigste Instrument der päpstlichen Missionspolitik war die Errichtung neuer Missions-Territorien, die den Status einer Apostolischen Präfektur bzw. Vikariates erhielten.<sup>3</sup> Die Suche eines geeigneten klerikalen Männerordens, der bereit war, ein solches Territorium zu übernehmen, war Sache der PF.

Wenn ein Orden zur Übernahme eines solchen neuen Missionsgebietes bereit war, dann wurde er von der PF ersucht, einen geeigneten Kandidaten als kirchlichen Leiter vorzuschlagen. Nachdem die PF mit dem vorgeschlagenen Kandidaten für das Präfekten- bzw. Vikarsamt einverstanden war, erfolgte dessen päpstliche Ernennung. Auch setzte sich die PF mit der jeweiligen Kolonialmacht in Verbindung und handelte mit ihr die Bedingungen für die Gründung einer neuen katholischen Mission aus. Die eigentliche Gründung einer Mission danach war Aufgabe des jeweiligen Ordens, der die Mission übernommen hatte.

Mit Hilfe dieses *ius-commissionis*-Modells konnte die römisch-katholische Kirche im Laufe des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich weltweit etablieren, vor allem in Afrika, Asien, Ozeanien, aber auch in Teilen Lateinamerikas mit indigener Bevölkerung, wie z. B. im Amazonien-Gebiet.

Dabei handelte es sich nicht um rein innerkirchliche Aktivitäten, sondern um Initiativen, die nur im Zusammenspiel mit den politischen Kräften, d. h. mit den Kolonialmächten umzusetzen waren. Katholische Missionsarbeit fand im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im kolonialen Kontext statt und war auf eine einvernehmliche Zusammenarbeit mit den Kolonialmächten angewiesen.

1 Cf. »Jus commissionis«, in: Horst RZEPKOWSKI, Lexikon der Mission, Styria, Graz/Wien/Köln 1992, 228-229.

2 Cf. »Patronatsmission (Padroado)« und »Patronatsstreit« in: ebd., 342 bzw. 342-343.

3 Cf. »Apostolische Vikare« in: RZEPKOWSKI, Lexikon der Mission (Anm. 1), 44-45; C. FRIEDRICH, Holland, die Wiege der Missionshierarchie, in ZMR 11 (1921) 129-141; T. GRENTUP; Zur Geschichte und

Ernennung der Apostolischen Vikare, in: ZMR 16 (1926) 107-123; DERS., Das Amt der Apostolischen Vikare nach Natur und Rechtsinhalt, in: ZMR 16 (1926) 177-194; DERS., Die Pflichten der Apostolischen Vikare, in: ZMR 16 (1926) 258-273; N. KOWALSKY, Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare, in: NZM 13 (1957) 271-286.

4 Cf. Ralph WILTGEN, Oceania, The Youngest Mission (1825-1922), in: Josef METZLER (Hg.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972, Vol. III/1 1815-1972, Freiburg 1976, 575-602; Josef METZLER, Tätigkeit der Kongregation im Dienste der Glaubensverbreitung 1922-1972, in: DERS. (Hg.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, Vol. III/2 1815-1972, Freiburg 1976, 464-577.

## 2 Das Apostolische Vikariat Melanesien

Das am 16. Juli 1844 von Rom errichtete Vikariat Melanesien wurde der jungen französischen Gesellschaft Mariens, Maristen-Patres (SM), übertragen.<sup>4</sup> Nachdem der Versuch der Maristen mit einer Mission in Melanesien, im Gebiet der heutigen Salomon-Inseln und Papua Neuguineas, von 1845 bis 1848, fehlgeschlagen war, baten die Maristen die PF um Entbindung von dieser schwierigen Mission. Daraufhin fand die PF die erst 1850 gegründete Mailänder Mission für das vakante Vikariat. Von 1852 bis 1855 wirkte auch diese unter schwierigsten Bedingungen auf den Inseln Woodland und Umboi, um nach ihren ebenfalls missglückten Versuchen, Fuß zu fassen, die Mission wieder aufzugeben. Ihr letzter verbliebener Missionar, Giovanni Mazzuconi, wurde 1855 zum Opfer eines Überfalls der Inselbewohner Woodlarks; am 19. Februar 1984 wurde Mazzuconi von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen. Von 1855 bis 1882 war trotz zahlreicher Anfragen der PF bei den verschiedensten Orden kein Orden dazu bereit, das Vikariat Melanesien zu übernehmen. 27 Jahre lang blieb es verwaist.<sup>5</sup>

Abbé Rene Lannuzel, ein französischer Weltpriester, kam 1880 als Kaplan der Siedler des Projektes »La Nouvelle France« des Marquis de Rays an die Südküste von New Ireland. Als das Projekt kurz darauf scheiterte, siedelte Lannuzel auf die New Britain vorgelagerte Insel Matupit um und begann die Kinder der Inselbevölkerung im christlichen Glauben zu unterrichten und auf die Taufe vorzubereiten. Der Marquis de Rays hatte aber schon Kontakte mit der Ordensleitung der Herz-Jesu Missionare in Issoudun aufgenommen. Père Jouet, der Prokurator der MSC in Rom, setzte sich für die Übernahme des Vikariates Melanesien bei seinem Ordensoberen Jules Chevalier ein, dieser aber blieb weiterhin kritisch und ablehnend gegenüber solch einem Projekt eingestellt. Am 21. Februar [1881] schrieb er an Jouet: »Warum hat Neuguinea, das so groß ist, keine Missionare und keine etablierten Missionen? Es ist schon dreihundert Jahre her, dass es entdeckt wurde; es muss sehr gute Gründe geben, warum dieses Land so herrenlos blieb [...] Würde diese Mission nicht zu schwierig und gefährlich für unsere kleine Gesellschaft sein? Gibt es nicht eine kleinere Mission, die leichter, bequemer, weniger entfernt, in einem mehr ausgeglichenen und weniger brennend heißen Klima sein könnte?«<sup>6</sup> Nachdem Jouet die Zweifel Chevaliers zerstreuen konnte, bat der Kardinal-Präfekt der PF, Giovanni Simeoni (1816-1892), schon am 25.3.1881 Chevalier um Entsendung von Missionaren seines in Missionsarbeit unerfahrenen Ordens in das verwaiste Vikariat Melanesien. Chevalier und sein Rat nahmen am 16. April 1881 das Angebot Roms an. Die Ausreise der Missionare glich einem Hindernislauf. Statt der geplanten zwei Monate dauerte die Fahrt 13 Monate. Am 19. September 1882 betraten die drei ersten MSC-Missionare auf Matupit den Boden Neuguineas. Schon bald begannen die MSC-Missionare auf New Britain mit der ersten Missionsarbeit. Ein Jahr später blieb allerdings nur ein Missionar auf der Insel zurück. Die anderen gingen nach Sydney, um dort eine Missionsprokur für ihre Südsee-Mission aufzubauen. Kardinal Moran von Sydney

<sup>5</sup> Cf. Reiner JASPERS, Die missionarische Erschließung Ozeaniens, Münster 1972; DERS., Die Gründung der katholischen Kirche in Ozeanien, in: ZMR 66 (1982/2) 135-140. In diesem Beitrag in der ZMR weist der Autor auf wesentliche Auslassungen und Einseitigkeiten im Werk von Ralph WILTGEN, The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850, Canberra 1979, hin.

<sup>6</sup> Paul STEFFEN, Die katholischen Missionen in Deutsch-Neuguinea, in: Hermann HIERY (Hg.), Die deutsche Südsee. Ein Handbuch, Paderborn <sup>2</sup>2003, 343-383, 346.

band sie aber durch die Übernahme einer Pfarrei in seinem Bistum ein und überzeugte sie von der Notwendigkeit, im Südosten Neuguineas, das bald britische Kolonie werden sollte, Missionsarbeit aufzunehmen. Als Folge waren die MSC-Missionare ab 1884 in beiden von Großbritannien bzw. vom Deutschen Reich übernommenen Schutzgebieten auf Neuguinea, d. h. in Britisch-Neuguinea und in Deutsch-Neuguinea, im Einsatz. In beiden Missionen waren MSC Missionare französischer Herkunft tätig, was ihre Beziehungen zur britischen bzw. deutschen Kolonialbeamten nicht einfacher machte.

Für diese beiden Neuguinea-Kolonien wurde von Rom am 10. Mai 1889 das Apostolische Vikariat von Neubritannien und das Apostolische Vikariat von Neuguinea errichtet, in dem das noch rechtlich bestehende Apostolische Vikariat von Mikronesien aufging. Am 8.12.1890 wurde das Vikariat Neubritannien in Neu-Pommern umbenannt. Die großen Entfernungen und schlechten Kommunikationswege, aber auch die verschiedenen kolonialen Verwaltungen sprachen durchaus für die Aufteilung der Herz-Jesu Mission in zwei eigenständige Missionen.

Zwar wurden in Deutsch-Neuguinea auf Druck der deutschen Kolonialbehörde die französischen MSC Missionare immer mehr durch deutsche MSC-Missionare ersetzt, die Leitung blieb allerdings weiter in der Hand von Bischof Louis Couppé (1850-1926).<sup>7</sup>

Katholische Missionare taten sich immer mit Kolonialregierungen protestantischer Länder schwer. Nach ihrem Verständnis konnte keine Regierung ihr Recht, an einem von ihnen gewünschten Ort missionarisch zu wirken, einschränken. Das Verhältnis von Bischof Couppé zu den deutschen Kolonialbeamten in Deutsch-Neuguinea war auch aus diesem Grund mit Konflikten belastet.

Bischof Alain Guynot de Boismenu, MSC (1870-1953), war auch Apostolischer Vikar von Neuguinea, in Britisch Neuguinea, ab 1922 Vikariat Papua genannt, da ab 1906 die Kolonie von Australien unter dem Namen Papua übernommen wurde. Auch in Papua war die Beziehung zwischen katholischer Mission und britischer und dann australischer Kolonialverwaltung durch Auseinandersetzungen belastet.

Couppé lenkte die Herz-Jesu Mission in Deutsch-Neuguinea bzw. dann im australischen Mandatsgebiet Neuguinea, 33 Jahre mit seinem ausgesprochen patriarchalen und autokratischen Leitungsstil. Der Leitungsstil de Boismenus war zwar nicht weniger autokratisch, aber um so mehr von seiner aristokratischen Herkunft her geprägt.

Mit der Übernahme Nordost-Neuguineas als deutsches Protektorat im Jahr 1884 musste sich die deutsche Regierung bzw. die deutsche Neuguinea-Kompagnie, die bis 1899 die Kolonie verwaltete, mit den bereits im Protektorat tätigen Missionsgesellschaften auseinandersetzen, wie der Methodistischen Mission (seit 1875) und der Katholischen Herz-Jesu-Mission (seit 1882), die beide bereits in der vorkolonialen Zeit auf der Gazelle-Halbinsel Neubritanniens ansässig waren. Die beiden deutschen protestantischen Missionsgesellschaften, die bayrisch-lutherische Mission von Neuendettelsau und die interkonfessionelle Rheinische Missionsgesellschaft aus Barmen, Wuppertal, begannen ihre

**7** Paul STEFFEN, Art. Couppé, Louis MSC, Bischof (1850-1926), in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 34 (2013) 180-196.

**8** Josef ALT, The Contribution of Arnold Janssen to the SVD Mission in New Guinea, in: *Verbum SVD* 37 (1996/1-2) 11-40; Paul STEFFEN, Missionsbeginn in Neuguinea: Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit

in Neuguinea, Nettetal 1995; DERS., Die katholischen Missionen in Deutsch-Neuguinea (Anm. 6); DERS., From Church to mission. Assessment and Perspectives of the Catholic Church in Mainland New Guinea after Its – First Hundred Years, in: *Verbum SVD* 37 (1996/1-2) 231-258.

**9** Cf. James WALTERSEE, ›Neither Eagles Nor Saints‹. MSC Missions in Oceania 1881-1975, Sydney 1995.

Missionen in den ersten Jahren 1886 und 1887 der Verwaltung des Protektorates durch die Neuguinea-Kompagnie, in Festland-Neuguinea, das von den Deutschen den Namen Kaiser-Wilhelms-Land erhielt.

### 3 Von einer zu zwei katholischen Missionen in Festland-Neuguinea

In diesem Beitrag wird besonders auf die Gründung der Apostolischen Präfektur Wilhelmsland in Deutsch-Neuguinea, die 1895 von der *Propaganda Fide* in Rom in Angriff genommen wurde, eingegangen. Die PF trat 1895 an den jungen deutschen Missionsorden der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (*Societas Verbi Divini* – SVD) heran, um den Ordensgründer P. Arnold Janssen, zu bitten die katholische Missionsarbeit in Festland Neuguinea aufzunehmen.<sup>8</sup> Anlass dazu war, dass die Berliner Regierung der PF ihren Wunsch, mehr deutsche Missionare für Deutsch-Neuguinea bereitzustellen, äußerte. Der französische Orden der Herz-Jesu-Missionare (MSC) betrieb zwar schon im Bismarckarchipel und in Britisch Neuguinea eine Mission, war aber aus Personalmangel noch nicht bis nach Festland Neuguinea vorgedrungen, obwohl dort schon zwei protestantische Missionsgesellschaften aus Deutschland Missionen gegründet hatten.<sup>9</sup> »Die Propagandakongregation wollte den Konflikt entschärfen und gab dem Drängen der Berliner Regierung nach [...] Eine Anfrage der Propaganda, ob die Übergabe von Kaiser-Wilhelms-Land an eine andere Kongregation genehm sei, wurde von den Herz-Jesu Missionaren positiv beantwortet. Doch bat man, mit der Errichtung der neuen Präfektur so lange zu warten, bis eine eigene Gründung in Deutschland staatlich genehmigt wäre.«<sup>10</sup>

Um mehr deutsche Missionare für die Herz-Jesu-Mission im Bismarck-Archipel zu erhalten, gründete der niederländische MSC-Priester Hubert Linckens (1861-1922) 1897 in Hiltrup bei Münster ein MSC-Ausbildungshaus, woraus die deutsche Provinz MSC erwuchs, und in 1900 am gleichen Ort die Ordensgemeinschaft der Herz-Jesu-Schwestern (MSC-Schwestern). Die sogenannten Hiltruper Missionare bzw. Hiltruper Missionsschwestern fanden in der Südsee ihr bevorzugtes Arbeitsfeld.

### 4 Die Apostolische Präfektur Kaiser-Wilhelms-Land als Missionsgebiet der SVD

Kardinal Vincenzo Vannutelli (1836-1930) äußert sich in der Generalversammlung der PF vom 10.2.1896 zu Neuguinea wie folgt: »Die große Insel Neuguinea in Ozeanien ist politisch in drei Teile geteilt [...] Das ganze Wilhelmsland, das große Gebiet, das die Deutschen besitzen, bleibt den Vorteilen der katholischen Evangelisierung vorenthalten und ist den Fallstricken des Protestantismus ausgesetzt, besonders seitens der lutherischen Geistlichen.«<sup>11</sup>

**10** Josef ALT, Geschichtliche Einleitung, in: DERS. (Hg.), Arnold Janssen. Briefe nach Neuguinea und Australien, Nettetal 1996, xxviii. – Die Dokumentation über die Verhandlungen der Propaganda mit den Herz-Jesu-Missionaren und dem Auswärtigen Amt in Berlin findet sich in Archivum Propaganda Fide (APF) N.S. vol. 414-1907, rubr. 162, pp. 433-563 in: ebd., xxviii, FN 11.

**11** »La grande isola della Nuova Guinea in Oceania è politicamente divisa in tre parti ... In tanto il grande tratto posseduto dai Tedeschi, tutta la Wilhelmsland, rimane priva dei benefici della evangelizzazione cattolica, ed esposta alle insidie del protestantesimo per parte specialmente dei ministri Luterani«, in: Acta 1896, n. 266, Ponzona 10, A-PF, zitiert in STEFFEN, Missionsbeginn (Anm. 8), 174, FN 4.

Schließlich sagt die *Relatio*: »Die zu errichtende neue Präfektur sollte sich genau bis zum so genannten Wilhelmsland erstrecken und ein Gebiet umfassen, das etwa ein Viertel der Insel Neuguinea ausmacht. Es gibt keine Bahnhöfe, keine Kirchen, keine Schulen, kurzum, keine Spuren der Evangelisierung; auch die schädliche Konkurrenz der lutherischen Geistlichen muss ausgeglichen werden, die bereits erwartet wird. Da sich die neue Mission in einem ursprünglichen und inaktiven Zustand befindet, kann sie wohl nur als Präfektur eingerichtet werden.«<sup>12</sup>

Kardinal Ledóchowski von der PF wandte sich am 29. Mai 1895 an Arnold Janssen mit der Bitte, dass die SVD die Mission in Festland-Neuguinea aufnehmen möge.<sup>13</sup> »Der Antwortbrief wurde auf den 5. Juni datiert, das Fest des hl. Bonifatius, des Apostels Deutschlands.«<sup>14</sup>

Am 24. Februar 1896 wurde die Apostolische Präfektur Wilhelmsland errichtet und am 4. März 1896 der Apostolische Präfekt, Pater Eberhard Limbrock, als kirchlicher Leiter dieses neugeschaffenen Missionsgebietes ernannt.<sup>15</sup> Der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, auch als Steyler Missionsgesellschaft bekannt, wurde dieses Territorium als *ius-commissionis*-Gebiet zur Evangelisierung übertragen.<sup>16</sup>

Der von Rom ernannte erste Apostolische Präfekt von Kaiser-Wilhelms-Land, Pater Eberhard Limbrock, war ein deutscher Chinamissionar und stammte aus einer westfälischen Handwerkerfamilie. Sein Missionsverständnis und seine Kenntnis und Erfahrung mit konkreter Missionsarbeit hatte er in der ersten Mission der Steyler Missionsgesellschaft in Süd-Shandong, China, erworben, wo Limbrock dreizehn Jahre lang Missionsarbeit in verantwortlicher Stellung geleistet hatte, bevor er zum Leiter der neuen Steyler Neuguineamission bestimmt wurde.<sup>17</sup>

Mit der auf wirtschaftlichen Gewinn ausgerichteten Neuguinea-Kompagnie, die von 1884 bis 1899 die Hoheitsrechte, d. h. die Kolonialregierung in Deutsch-Neuguinea ausübte, hatte wie schon gesagt der Franzose Couppé, aber auch der Deutsche Limbrock ein schwieriges Verhältnis. Mit der Übernahme der Kolonialverwaltung durch das Deutsche Reich und dann besonders unter dem Gouverneur Dr. Albert Hahl, verbesserten sich die Beziehungen zu den katholischen Missionen in Deutsch-Neuguinea wesentlich. Zwischen dem Protestanten Hahl und dem Katholiken Limbrock, bestand ein auf gegenseitige Hochachtung und Respekt gegründetes Arbeitsverhältnis. Selbst Bischof Couppé's Verhältnis zu Hahl war durchaus von konstruktiver Zusammenarbeit geprägt. Couppé war ein strategisch und pragmatisch agierender Bischof, der sich bemühte, eine bessere Beziehung mit der Regierung in Berlin, mit der er im Jahr 1900 persönlich in Berlin verhandelte, aufzubauen, wobei ihm P. Linckens half.<sup>18</sup>

**12** »La Nuova Prefettura da erigersi dovrebbe esattamente estendersi quanto la così detta Terra di Guglielmo con un territorio, che comprende circa in quarto dell'isola della Nuova Guinea. Co là tutto è a fare; non vi sono stazioni, non chiese, non scuole, insomma nessun vestigio di evangelizzazione; vi è inoltre da controbilanciare il concorso pernicioso dei ministri luterani, che già si sono attendati. Venendosi perciò a trovare la nuova Missione in uno stato al tutto primordiale e incoatto, non sembra potersi altrimenti erigere che col titolo di Prefettura.« In: Acta 896, n. 266, Ponzenza 10, A-PF; cf. STEFFEN, Missionsbeginn (Anm. 8), 174, FN 4.

**13** APF N.S. vol. 414-1907, rubr. 162, pp. 433-563; Archivum Generale SVD (= AG SVD) 34.001-003.

**14** ALT, Arnold Janssen (Anm. 10), xxix; APF N.S. vol. 414-1907, pp. 566f.; AG SVD 34.004f.

**15** Cf. APF N.S. vol. 414-1907, rubr. 162, pp. 433-564; AG SVD 34.006f, 34.012.

**16** Der Kardinal-Präfekt der Propaganda Fide Ledóchowski schreibt an A. Janssen: »Adnexum heic mitto adde Decretum quo erigitur nova Praefectura Apostolica in ea tractu insulae Novae Guineae, qui Domino germanico subiacet sub nomine Terrae Guglielmi: quae nova Praefectura curis Societatis a Verbo Divino

committitur. Porro confido ut, ad vivante divina gratia, alumni istius Institute bono cum fructu semina Evangelii in sylvestri illa regione fundere valeant, ac copiosam messem inde referant. Corte difficultates, initio praesertim, minime deerunt; sed sperandum omnino ut illiae divina ope vicantur.« Ledóchowski to Janssen, record n. 16.754 of Propaganda Fide from February 24, 1896, AG-SVD 34.006; cf. STEFFEN, Missionsbeginn (Anm. 8), 175, FN 8.

Von 1896 bis zu seinem Tod hatte der Steyler Ordensgründer Arnold Janssen als Generalsuperior von Europa aus einen bestimmenden Einfluss auf die Missionsarbeit in Neuguinea. 1914 teilte Rom die Präfektur Wilhelmsland in die Präfektur Ost-Wilhelmsland, die bei der SVD verblieb und den weitaus größeren Teil der bisherigen Präfektur erhielt, und West-Wilhelmsland, das der deutschen Provinz der Missionare von den Heiligsten Herzen (SS.CC.) übertragen wurde, aber nur ein kleines Gebiet darstellte. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs verhinderte aber die Ausreise der deutschen Picpus-Missionare. Der ernannte Apostolische Präfekt von West-Wilhelmsland, Adalbert Otto Rielander SS.CC., hatte zwar von 1914 bis 1922 offiziell das Amt inne, konnte es aber nie ausüben.<sup>19</sup>

Zur neugebildeten Präfektur gehörten nur zwei von den Steylern aufgebaute Missionsstationen; diese waren Malol, 1909 gegründet, und Aissano (Sissano), 1911 begonnen, die zwischen Aitape und der Grenze von Niederländisch-Neuguinea lagen und nur per Schiff zu erreichen waren. Dies war in der Zeit des Nordwest-Windes von Oktober bis März kaum möglich. Dass dieses Gebiet zu klein und kaum lebensfähig war, ließ dann auch die Einsicht bei den Verantwortlichen in Neuguinea und Rom reifen – es erhielt ab 1923 den Namen Mittel- bzw. Zentral-Neuguinea –, es müsse vergrößert werden. Die australische Militärverwaltung Deutsch-Neuguinea verlangte zudem, dass die beiden Stationen in Grenznähe nicht mit Missionaren besetzt werden dürften.

Zudem hatte die Evangelisierung der dort lebenden Küstenstämme erst begonnen, und die Bevölkerung des weiten Hinterlandes war noch kaum in Beziehung zur Mission gekommen.

Freilich hätte es Bischof Wolf lieber gesehen, die Präfektur Zentral-Neuguinea wäre aufgelöst worden und er wäre dann als Apostolischer Vikar der kirchliche Obere des ganzen Gebietes von Festland-Neuguinea geworden, das er von 1923 bis 1928 zusammen mit seinem Vikariat Ost-Neuguinea, leitete.

Missionaren aus Deutschland und Österreich war die Einreise nach Neuguinea von 1914 bis 1927 nicht erlaubt, nur Steyler Missionare aus den Siegermächten des Ersten Weltkriegs bzw. aus den neuentstandenen unabhängigen Staaten durften ins australische Mandatsgebiet Neuguinea einreisen; allerdings erteilte die australische Regierung im Fall des am 24. November 1922 ernannten Apostolischen Vikars von Ost-Neuguinea, Bischof Franz Wolf,<sup>20</sup> eine Sondergenehmigung. So konnte dieser am 13. August 1923 in der Zentralstation der Mission in Alexishafen an Land gehen. Der Apostolische Delegat in Australien,<sup>21</sup> Msgr. Bruno Cattaneo (1886-1914), der von 1917 bis 1933 dieses Amt bekleidete, sowie seine zeitweiligen Sekretäre Msgr. King und P. Clune begleiteten Bischof Wolf von Sydney aus.

**17** Cf. Josef ALT, Eberhard Limbrock SVD. 13 Jahre China – 35 Jahre Neuguinea, in: Steyler Missionschronik 1995-1996, Nettetal 1995, 37-44; Paul STEFFEN, Art. Limbrock, Eberhard SVD (1859-1931), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 33 (2012) 774-784.

**18** Cf. WALTER SEE, »Neither Eagles Nor Saints« (Anm. 9), 493-494.

**19** Von 1922 bis 1923 wurde sogar mit P. Theodosius Herkenrath ein weiterer Picpus Missionar (SS.CC.) zum Apostol. Präfekt von Zentral-Neuguinea ernannt; aber auch dieser betrat niemals den Boden Neuguineas.

**20** Vicarius Apostolicus Novae Guinea Orientalis, cf. AAS 15 (1923) 31.

**21** Papst Pius X. errichtete durch ein Dekret vom 15. April 1914 die Apostolische Delegatur für Australien und Neuseeland und ernannte Bonaventura Cerretti (1872-1933) zum ersten Apostolischen Delegaten, der in den Jahren des 1. Weltkrieges, von 1914 bis 1917, dieses Amt ausübte. Im September 1914 hatten australisch-englische Militärs Deutsch-Neuguinea besetzt. Damit endete die 30 Jahre dauernde deutsche Kolonialzeit in Neuguinea (1884-1914). Bis 1921 blieb die ehemals deutsche Kolonie unter australischer Militärverwaltung. Eine Einflussnahme des Delegaten zu-

gunsten der deutschen Herz-Jesu Missionare im Bismarck-Archipel bzw. der deutschen Steyler Missionare in Kaiser-Wilhelms-Land war so gut wie ausgeschlossen. Papst Benedikt XV. sandte ihn 1919 als Vertreter des Heiligen Stuhles zur Friedenskonferenz nach Versailles. Dort versuchte Cerretti erfolglos, die Großmächte dazu zu bringen, eine Reihe von Friedensgrundsätzen zu akzeptieren, die Papst Benedikt XV. vorgeschlagen hatte. 1925 machte Papst Pius XI. ihn zum Kardinal. Erst 1914 konnte in Sydney Australien eine Apostolische Delegatur eingerichtet werden.

Es war der erste Besuch des Delegaten in Neuguinea, das als australisches Mandatsgebiet auch zu seinem Arbeitsbereich gehörte.

Am 27. April 1927 wurde die Grenze zwischen Ost- und Zentral-Neuguinea durch ein römisches Dekret von Papst Pius XI. zugunsten Zentral-Neuguineas verschoben.<sup>22</sup> Diese Vergrößerung Zentral-Neuguineas sollte die Präfektur lebensfähig machen. Nun gehörten sechs Stationen zur Präfektur, nämlich: But, Ulau, Jakamul, St. Anna, Tumleo und Malol. Rom ernannte den seit dem Jahr 1900 in Neuguinea tätigen Pater Josef Lörks SVD am 19. Juni 1928 zum Apostolischen Präfekt von Zentral-Neuguinea.<sup>23</sup>

Fünf Stationen, nämlich: Boikin, Juo, Wewak und Murik und Marienberg am Sepik blieben Teil des Vikariats von Ost-Neuguinea. Da diese Grenzverschiebung nach wie vor dem Vikariat den größeren Teil Festland Neuguineas zusprach, konnte sich der neuernannte Vikar Josef Lörks bei der PF in Rom mit seiner Forderung einer zweiten Grenzänderung durchsetzen, die 1931 die Grenzen ein zweites Mal verschob.

Nun gehörten dreizehn Stationen, darunter Wewak, Marienberg und Murik, zu Zentral-Neuguinea. Die Grenzlinie verlief nun zwischen Bogia und dem Sepik-Delta. Erst jetzt wurde das Vikariat Zentral-Neuguinea wirklich lebensfähig. Rom passte mit dieser Grenzänderung die nun zwei Vikariate den Verwaltungsbezirken in der australischen Mandatsverwaltung, nämlich Aitape und Sepik, bzw. Madang und Morobe, an. Das Gebiet der Bezirke Aitape und Sepik war nun auch das kirchliche Gebiet der Präfektur, die bald nach dieser Entscheidung zum Apostolischen Vikariat Zentral-Neuguinea erhoben wurde.<sup>24</sup>

Mit der Besetzung von Deutsch-Neuguinea im September 1914 durch englisch-australische Militärs gab es dort bis 1921 eine australische Militärverwaltung, die dann ab 1921 in eine australische Zivilverwaltung, nunmehr australisches Mandatsgebiet Neuguinea, überging.

Die katholische Mission wurde in diesen Jahren, genau von 1915 bis 1923, durch P. Andreas Puff<sup>25</sup> als Apostolischer Administrator acht Jahre lang verwaltet.

Von 1923 bis 1944 leitete dann Bischof Franz Wolf<sup>26</sup> als Apostolischer Vikar die Steyler Neuguinea-Mission im Vikariat Ost-Neuguinea und als Apostolischer Administrator von 1923 bis 1928 die Präfektur West-Neuguinea.

Erst mit der Ernennung von Pater Josef Lörks<sup>27</sup> im Jahr 1928 zum Apostolischen Präfekten von Zentral-Neuguinea erhielt die Präfektur einen eigenen kirchlichen Leiter. 1931 wurde die Präfektur in ein Vikariat aufgewertet und Lörks zum Vikar und zum Titularbischof ernannt.<sup>28</sup>

Damit war Festland Neuguinea in zwei ebenbürtige kirchliche Territorien aufgeteilt worden, die beide als *Jus commissionis* der Gesellschaft des Göttlichen Wortes anvertraut waren.

Beide Missionen konnten sich ab 1928 mit der Aufhebung des Einreiseverbots von Steyler Missionaren aus Deutschland und Österreich wieder weiter entfalten und den Missionaren den dringend notwendigen Erholungsurlaub in Australien und Europa genehmigen.<sup>29</sup>

**22** Cf. AAS 29 (1927) 306.

**23** Cf. AAS 21 (1929) 162.

**24** *Nuovi fines Missiones*, (sign.) E. Card. Pacelli, in: *Nuntius SVD* 80 (June 1931) 591; AAS 24 (1932) 222.

**25** Paul STEFFEN, Art. Puff, P. Andreas, SVD (1879-1938), in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 38 (2017) 1113-1128.

**26** Paul STEFFEN, Art. Wolf, Franz SVD (1876-1944), in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 34 (2013) 1549-1557.

**27** Paul STEFFEN, Art. Lörks, Joseph SVD, Bischof (1876-1943), in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 35 (2014) 893-898.

**28** Cf. AAS 24 (1932) 222.

**29** Zwar hatte das Generalat der SVD und der Steyler Missionsschwes-tern (SSpS) sich bemüht, Berufe aus anderen Ländern, in denen sie Berufe hatte, nach Neuguinea auszusenden, aber der Mangel an Missionspersonal aus den Niederlanden, den Vereinigten Staaten, Polen machte dies kaum

möglich. Der weitaus große Ordensnachwuchs kam damals noch aus Deutschland und Österreich.

**30** Paul STEFFEN, Art. Vormann, Franz SVD (1868-1929), in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 34 (2013) 1474-1481.

## 5 Die Steyler Ordensregion Neuguinea

Pater Franz Vormann<sup>30</sup> war 1896 mit den ersten sechs Steyler Missionaren – es waren genau drei Priester und drei Brüder – nach Neuguinea gekommen. Er war daher mit allen Entwicklungen und Schwierigkeiten der Neuguinea-Mission unter Leitung des ersten Präfekten und gleichzeitigen Ordensoberen in Neuguinea aufs Beste vertraut.

1911 entschied sich der Generalobere der SVD, P. Nikolaus Blum, der Nachfolger von P. Arnold Janssen, dazu, das Amt des Regionaloberen nicht mehr mit dem des kirchlichen Oberen in Personalunion zu belassen und es damit nicht mehr weiter an P. Limbrock zu vergeben. Limbrock war mit dieser Lösung keinesfalls einverstanden und dies führte dazu, dass er in Rom um Dispensierung von seinem Amt als Präfekt bat, dem dann auch 1914 entsprochen wurde.

Nachdem der 1927 ernannte Apostolische Präfekt von Zentral-Neuguinea, Josef Lörks, 1931 auch zum Apostolischen Vikar ernannt wurde, standen nun zwei Steyler Bischöfe dem Steyler Generalat gegenüber. Jetzt versuchten zwei Vikare beim Generaloberen in Rom eine möglichst ihren Bedürfnissen entsprechenden Zuweisung an Priestern und Brüdern zu erhalten. Jeder führte dringende Notwendigkeiten für den Ausbau seines Vikariates an. Die Zahl der zur Erstaussendung vorhandenen Missionare konnte aber nie die Wünsche der Missionsleiter in Neuguinea, aber auch in den Steyler Missionen in Asien, Amerika und Afrika befriedigen.

Ein ausgesprochenes Konkurrenz- und Spannungsverhältnis zwischen beiden Vikaren und von denen zur Ordensleitung in Neuguinea und in Europa war die unausweichliche Folge. Es bedurfte viel Fingerspitzengefühl von Seiten des Regionaloberen und des Generaloberen, um die permanente Konfliktsituation zu verringern und den durchaus berechtigten Bedürfnissen der Mission in beiden Vikariaten Neuguineas gerecht zu werden.

In der ab 1931 in zwei Vikariate, Ost- und Zentral Neuguinea, aufgeteilten Steyler Mission in Neuguinea wirkten die Steyler Missionare unter den mit großen Vollmachten ausgestatteten kirchlichen Oberen; als Ordensmänner blieben sie allerdings Mitglieder der Ordensregion Neuguinea unter der Leitung eines Regionaloberen. Beide Vikare waren um die Zuweisung von neuen Missionspriestern, Missionsbrüdern und Steyler Missions-schwestern für den Auf- und Ausbau in ihren jeweiligen Vikariaten bemüht. Die Missionsbestimmung aber lag in den Händen des Generaloberen, der sich jedoch bei den Regionaloberen erkundigte, bevor er die ihm jährlich zur Verfügung stehenden Missionare auf die Steyler Missionen in allen Kontinenten verteilte.

## 6 Abschließende Bemerkungen

In diesem Beitrag wurde zusammenfassend die Rolle der Propaganda Fide in Rom und der mit den jeweiligen Missionsterritorien beauftragten Missionsorden mit ihren Ordensleitungen in Europa und vor Ort in Neuguinea dargestellt. Zudem wurde auf den dritten Partner in dem Geschehen vor Ort, Neuguinea bzw. in Europa, d. h. die für die deutsche, britische und dann später australische Kolonialpolitik zuständigen Behörden in deren Heimatländern und den ihnen unterstellten Kolonialverwaltungen Neuguinea, hingewiesen. Dies wurde kurz am Beispiel des Apostolischen Vikars von Neupommern/New Britain, Bischof Louis Couppé MSC und des Apostolischen Präfekten von Kaiser-Wilhelms-Land, Eberhard Limbrock, dargestellt. Von Rom ernannt, mussten sich beide Missionsleiter mit dem kolonialen Verwaltungsbeamten in Neuguinea auseinandersetzen. Trotz der Konflikte die der Franzose Couppé mit den Kolonialbehörden in Neuguinea hatte, scheute er sich aber nicht davor, selber in Berlin bei der für die Kolonialpolitik zuständigen Behörde vorstellig

zu werden und dadurch bessere Bedingungen für die Herz-Jesu Mission im Bismarck-Archipel in direkten Verhandlungen zu erreichen. In der Zeit des australischen Mandatsgebietes Neuguinea mussten sich die mehrheitlichen deutschen Herz-Jesu und Steyler Missionare mit den australischen Verwaltungsbeamten auseinandersetzen. Bischof Franz Wolf SVD durfte sogar mit einer Sondergenehmigung, die vom Apostolischen Delegaten bei der australischen Regierung erreicht wurde, ins Mandatsgebiet einreisen, obwohl dies für Deutsche und Österreicher von 1914 bis 1927 verboten war. Die Kommunikation mit dem für das ganze Mandatsgebiet zuständigen Gouverneur in Rabaul bzw. den australischen Beamten für den Madang Distrikt im benachbarten Madang war jahrelang sehr mühselig. Erst als die SVD den amerikanischen Pater William Ross aus den USA als Bischofssekretär nach Alexishafen, der Zentralstation des Vikariates Ost-Neuguinea und Sitz von Bischof Wolf, Neuguinea, entsenden konnte, gelang es diesem, bessere Beziehungen zu den australischen Beamten aufzubauen. Auch der Vikar Zentral-Neuguineas, Bischof Josef Lörks, ernannte einen amerikanischen Steyler zu seinem Prokurator und Verbindungsmann zu den australischen Beamten. Zudem hatte sich im Laufe der Jahre eine bessere Beziehung zwischen den australischen Beamten und den mehrheitlich deutschen Missionaren in den mittlerweile vier Vikariaten im Mandatsgebiet Neuguinea entwickeln können. Das Vikariat Nord-Salomonen erhielt mehrheitlich von der deutschen Maristen-Provinz sein Missionspersonal, während das Vikariat New Britain von seinem deutschen und österreichischen Seminar seine Missionare bezog. Obwohl sich die Steyler um die Entsendung von mehr Missionaren aus Ländern, denen der Zugang nach Neuguinea erlaubt war, wie Niederlande, Vereinigte Staaten, Polen, Tschechoslowakei und Ungarn, bemühten, konnten die Ausbildungshäuser in diesen Ländern kaum Personal für Neuguinea zur Verfügung stellen. Australien hatte den Steyler Missionaren aus Deutschland und Österreich nur erlaubt, noch sieben Jahre im Land zu bleiben. In dieser Frist müssten sie ihr deutschsprachiges Personal gegen Personal aus anderen Ländern austauschen. Erst nachdem Deutschland 1927 in den Völkerbund aufgenommen wurde, gewährte Australien den deutschsprachigen Missionaren ein dauerhaftes Aufenthaltsrecht in ihrer Kolonie. Selbst der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs konnte die auf gegenseitigem Verständnis aufbauende Zusammenarbeit zwischen australischen Beamten und deutschen Missionaren nicht zunichtemachen, obwohl aus allen Deutschen »enemy aliens« geworden waren. Das Angebot Australiens, die Missionare vor der drohenden Invasion der Japaner nach Australien zu evakuieren, lehnten die Missionare 1941 allerdings ab, weil sie bei ihren Christen im Land bleiben wollten. Nach der Invasion der Japaner Ende 1942 in Neuguinea, die allerdings nicht das Hochland betraf, wurden die noch dort stationierten Missionare 1943 alle nach Australien evakuiert. Nach kurzer Internierungszeit durften selbst die deutschen Missionare in australischen Pfarreien arbeiten. Nach dem Zusammenbruch der japanischen Besetzung konnten amerikanische und niederländische und polnische Missionare wieder nach Neuguinea zurückkehren. Ab 1946 wurde dies auch Österreichern und Deutschen wieder erlaubt, um ihre zerstörten Missionsstationen an der Nordküste Neuguinea wieder aufzubauen. Die zerstörten Küstenstationen konnte man unter schwierigen Nachkriegsbedingungen schrittweise wieder aufbauen. Dagegen war der Verlust von 122, darunter die Vikare Josef Lörks und Franz Wolf, der insgesamt 230 Patres, Brüder und Schwestern in den zwei Steyler Neuguinea-Missionen während des Pazifischen Krieges nicht so leicht wieder gutzumachen.<sup>31</sup> ♦

31 Fritz BORNEMANN,  
The History of Our Society,  
Romae 1981, 396.

---

# Missionari Oblati di Maria Immacolata al servizio della Congregazione »de Propaganda Fide« a Roma

von Marek A. Rostkowski OMI

## Zusammenfassung

Die Mission »ad gentes« hat immer einen vorrangigen Platz in der Tätigkeit der Oblaten eingenommen. Die Sorge um die Entwicklung der Missionen, um eine angemessene Ausbildung der Missionare, um eine wirksame missionarische Animation und Information – dies war immer eine der Prioritäten der Kongregation. Die Oblaten haben sich sehr aktiv in den Dienst der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (KEV) gestellt. Einige haben ihre administrativen Dienste angeboten und jahrelang in der Zentrale der KEV gearbeitet. Andere arbeiteten an der Entstehung und Entwicklung der Missionswissenschaft. Sie gehörten zur ersten Gruppe der Begründer der Missionswissenschaft (R. Streit) und trugen viel zu deren Entwicklung bei. Sie schufen und entwickelten zwei wichtige bibliographische Werke: die *Bibliotheca Missionum* und die *Bibliographia Missionaria*. Sie haben die Päpstliche Missionsbibliothek und seit 1979 die Bibliothek der Päpstlichen Universität Urbanianum geleitet. Außerdem arbeiteten die Oblaten als Rektoren oder Ausbilder in den abhängigen Kollegs der KEV.

## Schlüsselbegriffe

→ Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria  
→ Missionswissenschaft  
→ *Bibliotheca Missionum*  
→ *Bibliographia Missionaria*

## Abstract

The mission »ad gentes« has always occupied a predominant place in the Oblates' activity. Care for the development of missions, for adequate missionary formation, and for effective missionary animation and information has consistently been one of the priorities of the Congregation. The Oblates have been very active in the service of the Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (C.E.P). Some members have offered administrative services, working for years at the C.E.P headquarters. Others worked for the initiation and development of missiology. They were among the first group of founders of missiology (R. Streit) and contributed a great deal to its development. They created and developed two important bibliographic works: the *Bibliotheca Missionum* and the *Bibliographia Missionaria*. They have directed the Pontifical Missionary Library and, since 1979, the Library of the Pontifical Urbanianum University. Furthermore, the Oblates have worked as rectors or formators in the dependent colleges of the C.E.P.

## Keywords

→ Missionary Oblates  
of Mary Immaculate  
→ Missiology  
→ *Bibliotheca Missionum*  
→ *Bibliographia Missionaria*

## Sumario

La misión »ad gentes« ha ocupado siempre un lugar prioritario en la actividad de los oblatos. El cuidado del desarrollo de las misiones, de una adecuada formación misionera, de una eficaz animación e información misionera, ha sido siempre una de las prioridades de la Congregación. Los oblatos han sido muy activos en el servicio de la CEP. Algunos han ofrecido sus servicios administrativos, trabajando durante años en la sede de la CEP. Otros trabajaron en la iniciación y el desarrollo de la misionología. Formaron parte del primer grupo de fundadores de la misionología (R. Streit) y contribuyeron mucho a su desarrollo. Crearon y desarrollaron dos importantes obras bibliográficas: la *Bibliotheca Missionum* y la *Bibliographia Missionaria*. Han dirigido la Biblioteca Misionera Pontificia y, desde 1979, la Biblioteca de la Universidad Pontificia Urbanianum. Además, los oblatos trabajaron como rectores o formadores en los colegios dependientes de la CEP.

## Palabras clave

→ Misioneros Oblatos  
de Maria Inmaculada  
→ Misionología  
→ *Bibliotheca Missionum*  
→ *Bibliographia Missionaria*

---

La congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata (OMI) fu fondata ad Aix-en-Provence il 25 gennaio 1816 da sant'Eugenio de Mazenod (1782-1861), sacerdote francese. L'istituto fu riconosciuto per la prima volta da Papa Leone XII il 17 febbraio 1826. Originariamente con l'obiettivo di far rivivere la Chiesa di Francia dopo la Rivoluzione francese, in particolare attraverso un apostolato missionario in aree disagiate, la congregazione missionaria è presente oggi in molti paesi. I primi contatti con la Congregazione »de Propaganda Fide« nacquero al momento dell'apertura al mondo missionario ed alle missioni *ad gentes*.

Nel 1841, su richiesta del vescovo di Montreal, la congregazione inviò i suoi primi missionari in Canada dove in breve tempo diventarono gli esperti delle missioni difficili – tra i popoli indigeni del Nord canadese. Prima della morte del Fondatore, avvenuta nel 1861, gli oblati sono già attivi nelle missioni della parte occidentale degli Stati Uniti, Ceylon e dell'Africa Meridionale. In questo modo l'Istituto religioso entrò a far parte dei territori sotto la giurisdizione della Congregazione »de Propaganda Fide«. Col passare del tempo alcuni dei membri della congregazione divennero superiori nella gerarchia ecclesiastica come, ad esempio, prefetti o vicari apostolici, ed anche vescovi di diocesi missionarie. In questo studio ci si limiterà di mostrare il lavoro svolto a Roma sia nelle strutture amministrative del dicastero missionario che negli enti che ne dipendono (Pontificia Università Urbaniana, Collegi e Pontificie Opere Missionarie).

La Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (CEP), storicamente denominata *de Propaganda Fide*, è uno dei Dicasteri che formano la Curia Romana.<sup>1</sup> Alla CEP spetta di dirigere e coordinare in tutto il mondo l'opera dell'evangelizzazione dei popoli e la cooperazione missionaria, salva la competenza della Congregazione per le Chiese Orientali. Inoltre il Dicastero gode di diretta ed esclusiva competenza nei suoi territori, ad eccezione di ciò che riguarda gli altri Dicasteri della Curia Romana. La CEP erige e divide nei suoi territori di sua competenza le circoscrizioni missionarie secondo necessità; presiede al governo delle missioni; esamina le questioni ed i rapporti inviati dagli Ordinari, dai Nunzi e dalle Conferenze Episcopali; sorveglia la vita cristiana dei fedeli, la disciplina del clero, delle associazioni caritative e di Azione Cattolica; vigila sull'andamento delle scuole cattoliche e dei seminari.<sup>2</sup>

La nostra presentazione inizia dal settore amministrativo della CEP, dove alcuni Missionari Oblati hanno offerto il loro servizio. Al primo posto bisogna evidenziare p. Marcello Zago, nato nel 1932 è stato missionario e formatore in Laos dal 1959 al 1966. Diventato uno dei più noti esperti del dialogo inter-religioso, nel 1983 fu nominato Segretario al Segretariato per i Non-Cristiani. Professore di missiologia nelle università romane (Pontificia Università Urbaniana e Pontificia Università Lateranense), è stato Superiore generale della sua Congregazione religiosa per due mandati (1986-1998). È da notare il suo ruolo avuto nella preparazione e nello svolgimento della Giornata inter-religiosa di Preghiera per la Pace ad Assisi, il 27 ottobre 1986, e la sua partecipazione alla redazione dell'enciclica missionaria *Redemptoris Missio*. Ha lasciato una ricca bibliografia di circa 800 articoli e studi pubblicati su riviste italiane ed estere.<sup>3</sup> Il 28 marzo

1 Congregazione »de Propaganda Fide« dal 15 agosto 1967, con la bolla di Paolo VI *Immortalis Dei*, ha assunto l'attuale denominazione (= CEP).

2 GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica »Pastor bonus« sulla Curia Romana, 85-92.

3 Cfr. Marek ROSTKOWSKI, Il patrimonio teologico e missiologico di mons. Marcello Zago, OMI, in: *Vie Oblate Life* 59 (2000) 395-429; ID., *Bibliographie* 1998-2001, in: *Vie Oblate Life* 62 (2003) 497-501.

1998 Giovanni Paolo II lo ha nominato segretario della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, elevandolo alla sede arcivescovile titolare di Roselle. Purtroppo il suo servizio come segretario ha avuto una breve durata di soli tre anni, concluso con la morte il 1 marzo 2001.

Nella Costituzione apostolica *Pastor Bonus* nell'articolo 4 si legge: «Il prefetto o il presidente regge il dicastero, lo dirige e lo rappresenta. Il segretario, con la collaborazione del sottosegretario, aiuta il prefetto o il presidente nel dirigere le persone e nel trattare gli affari del dicastero». Dopo p.M. Zago, troviamo p. Ryszard Szymdki che ricopre il ruolo di sottosegretario della CEP. Nato nel 1951 in Polonia, oblato dal 1970, dopo gli studi a Roma ed a Lublino diventa professore aggiunto presso la Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lublino (1982-1991). Per due mandati fu consigliere generale nell'Amministrazione generale dell'ordine (1992-2004), e poi superiore provinciale della Provincia di Polonia (2010-2014).

Nel 2014 rientrò a Roma, nominato segretario generale della Pontificia Opera della Propagazione della Fede, ma dopo tre anni, nel 2017, papa Francesco lo nomina sottosegretario della CEP. Il suo posto nelle Pontificie Opere Missionarie viene assunto da p. Tadeusz Nowak, OMI. Nato nel 1956 da famiglia polacca, migrata in Canada, entra nella Provincia di Assunzione degli OMI dove svolge diversi servizi pastorali tra i migranti polacchi. Per tre anni (1996-1999) fu Superiore Provinciale e successivamente si impegnò nei centri di formazione ad Ottawa e Toronto. Nel 2010 viene chiamato a lavorare presso la CEP come addetto di Segreteria. Sette anni dopo, nel 2017 prende posto di p. Szymdki come segretario generale ad interim della Pontificia Opera della Propagazione della Fede e nel luglio 2018 la sua carica viene confermata.

Contemporaneamente con il servizio di mons. Zago alla CEP, p. Anthony Bissett della Provincia Anglo-Irladese OMI prende posto di addetto di segreteria. Nato nel 1955, oblato dal 1973, fu impegnato per molti anni nella formazione della sua provincia oblata. Negli anni 1998-2003 svolge servizio come formatore presso lo Scolasticato Internazionale Romano e nel frattempo lavora nella Segreteria della CEP.

La CEP comprende anche commissioni interne, composte da consultori e periti, incaricati dello studio di questioni particolari quali, tra l'altro, la revisione dei sinodi e conferenze episcopali, delle costituzioni e regolamenti degli istituti religiosi e seminari dipendenti dalla CEP, l'attività e la cooperazione missionaria, la catechesi e la formazione dei catechisti.

Straordinari contributi nel campo del diritto canonico missionario sono stati forniti da p. Amand Reuter (1911-1992). Consultore della Congregazione dal 1959, dieci anni dopo ne divenne vicepresidente e nel 1985 presidente della Commissione per i Sinodi e le Conferenze episcopali e per le Costituzioni e il regolamento degli istituti religiosi e dei seminari di questo dicastero. Per molti anni il suo impegno si è rivolto sulla valutazione degli atti sinodali di molte Chiese locali dell'Africa, dell'Asia e dell'Oceania. Ha rivisto gli statuti delle Conferenze episcopali locali, ha valutato la compatibilità dei nuovi statuti, costituzioni e regole con il Codice di diritto canonico – un totale di oltre 80 ordini religiosi hanno aggiornato le proprie regole nello spirito del rinnovamento conciliare attraverso l'opera di p. Reuter. Dopo il Concilio Vaticano II, ha lavorato alla nuova istituzione del Sinodo dei Vescovi, collaborando in particolare con le Sessioni plenarie straordinarie nel 1969 e nel 1971. La sua opera più famosa è stata la *Summa Pontificia*, una raccolta di documenti sull'insegnamento e l'istruzione pontificia nell'arco di venti secoli, pubblicata in due volumi nel 1978. Ha collaborato con p. J. Metzler alla redazione di *Memoria Rerum* e ha preparato oltre 30 studi di documenti giuridici nel supplemento alla *Bibliografia Missionaria: Documenti e problemi missionari*.

Un ruolo speciale è stato svolto dai Missionari Oblati coinvolti nella creazione e nello sviluppo della missiologia, legando la loro vita con il Pontificio Ateneo »de Propaganda Fide«, con la Pontificia Università Urbaniana e la Pontificia Biblioteca Missionaria. Tra i primi missiologi cattolici spicca il nome di p. Robert Streit, OMI. Alcuni autori<sup>4</sup> attribuiscono a p. Streit il titolo di pioniere della missiologia cattolica. Nato nel 1875, dopo aver terminato il noviziato a S. Gerlach (1895-96) studiò filosofia e teologia a Liegi e Hünfeld.

La sua applicazione pionieristica della visione esegetica, patristica e storica delle missioni ha dato un forte impulso allo sviluppo dell'interesse per la riflessione sistematica sull'attività missionaria della Chiesa cattolica. Nel 1910 presentò una relazione sulla necessità di sviluppare la scienza delle missioni, documentata da una ricca bibliografia.<sup>5</sup> Sulla base di essa scrisse un memorandum sulla natura e lo stato delle missioni, proponendosi di raccogliere la bibliografia più accurata di tutti i documenti della storia dell'evangelizzazione.<sup>6</sup>

Questo documento può essere identificato come il primo schema cattolico di missiologia. Streit ha distinto due direzioni fondamentali nel nuovo campo della scienza: la teologia della missione e la storia della missione.<sup>7</sup> La teologia della missione è studiare la motivazione della missione, la definizione e le direzioni dell'attività evangelizzatrice. È per rispondere alle domande: chi è obbligato e chi dovrebbe occuparsi delle missioni? Ha a che fare con la dimensione metodologica, pastorale e giuridica.<sup>8</sup>

La più grande opera di R. Streit, indubbiamente, fu l'avvio della pubblicazione della *Bibliotheca Missionum*. L'intenzione di R. Streit era quella di inserire tutto il materiale in 21 volumi:<sup>9</sup> volume 1: Letteratura generale, teoria, concetti pastorali, diritto missionario; volumi 2-3: America; volumi 4-14: Asia; volumi 15-20: Africa; volume 21: Australia e Oceania.<sup>10</sup>

Particolare attenzione merita l'ultima tappa della vita di padre Streit, quando nel febbraio 1924 viene chiamato a Roma per intraprendere i lavori preparatori per l'Esposizione Missionaria, che faceva parte delle celebrazioni in vista dell'Anno Santo del 1925. Nel maggio del 1923, il cardinale van Rossum, Prefetto della Congregazione per la Promozione della Fede, indirizzò una circolare ai prefetti, ai vicari apostolici ed ai superiori degli ordini ed istituti religiosi a carattere missionario, chiedendo di procurare pubblicazioni ed articoli relativi alle missioni agli organizzatori dell'Esposizione. Van Rossum, il 5 gennaio 1925, nominò Streit supervisore della parte relativa al fondo librario.<sup>11</sup>

All'appello del cardinale giunsero a Roma oltre 30.000 volumi da tutto il mondo. Papa Pio XI curò personalmente i lavori preparatori per l'Esposizione libraria e con ciò vide una grande opportunità per creare la prima biblioteca missionaria nella storia della Chiesa.

**4** Per esempio: Johannes PIETSCH, P. Robert Streit, OMI. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft, in: Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft 11 (1952) 7-8.

**5** Il grande bibliografo delle missioni P. Roberto Streit OMI, in: *Bibliografia Missionaria* 2 (1934/35) 8.

**6** Die Missionsgeschichte in ihrer gegenwärtigen Lage und der Plan einer Mission. Bibliographie, Freiburg i. Br. 1910.

**7** »Die theologische Missionskunde oder die Missionstheologie und die Missionsgeschichte.«

**8** Cfr. Willi HENKEL, Robert Streit, OMI, 1875-1930. Johannes Dindinger, OMI, 1881-1958. Johannes Rommerskirchen, OMI, 1899-1978. *Bibliographers in the Service of Mission*, in: Gerald ANDERSON (ed.), *Mission Legacies. Bibliographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, Maryknoll 1994, 393.

**9** Durante i lavori editoriali dopo la morte del fondatore, si decise di aggiungere altri 9 volumi contenenti gli anni 1909-1940 per l'Africa, 1909-1950 per l'Australia, 1909-1960 per l'America e 1909-1970 per l'Asia.

**10** Nei 30 volumi sui 25.258 pagine gli autori hanno raccolto 69.869 descrizioni bibliografiche.

**11** Cfr. G. TREBAOL, *Bibliothèque et Statistiques*, in: *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* 59 (1925) 67-70.

**12** Cfr. Robert STREIT, *Die Eröffnung der Weltmissionsausstellung im Vatikan*, in: *Die Katholischen Missionen* 53 (1924/25) 133-38; ID., *Die Missionsbibliothek der vatikanischen Missionsausstellung*, in: *Die Katholischen Missionen* 54 (1926) 165-68; ID., *Catholic Missions in Figures and Symbols Based on the Vatican Missionary Exhibition*, New York 1927.

**13** Cfr. Josef METZLER, *La Pontificia Biblioteca Missionaria »de Propaganda Fide«*, in: *Bibliografia Missionaria* 25 (1961) 5-17.

L'Anno Santo del 1925olgeva lentamente al termine e il Papa presentò un progetto per istituire una biblioteca missionaria permanente che potesse essere utilizzata per future ricerche, pertanto, tutti coloro misero a disposizione per la Mostra le proprie raccolte librerie furono invitati a consegnarle alla Congregazione »de Propaganda Fide« quale nucleo della Pontificia Biblioteca Missionaria. In questo modo fu raccolta, costantemente ampliata ed arricchita, la raccolta libraria, che oggi è l'unica al mondo nel suo genere.<sup>12</sup> In seguito padre Robert Streit fu nominato primo direttore e mantenne questa carica fino alla sua morte nel 1930.

Dopo la morte di Robert Streit, altri Oblati continuarono i lavori da lui iniziati a Roma. Si possono distinguere quattro principali campi di attività: il proseguimento della collana *Bibliotheca Missionum*, la direzione della Pontificia Biblioteca Missionaria,<sup>13</sup> la pubblicazione di un nuovo periodico *Bibliografia Missionaria*<sup>14</sup> e l'insegnamento della missiologia negli atenei romani. In primo luogo sono da citare i volumi della *Bibliotheca Missionum*, a cura di Johannes Dindinger, OMI, (1881-1958).<sup>15</sup> Dindinger, nato in Lorena, divenne famoso, durante gli studi intrapresi a Roma, per l'ottima conoscenza delle lingue europee e dopo la morte di Streit, venne nominato direttore della Pontificia Biblioteca Missionaria, funzione che mantenne fino alla sua morte avvenuta nel 1958, e fu anche curatore dei successivi volumi della *Bibliotheca Missionum* dedicati all'Asia (vol. 6-11), all'Africa (vol. 15-20) e all'Australia e Oceania (vol. 21).

Un'altra opera di padre Dindinger, importante per la missiologia, è la pubblicazione, nel 1934, della *Guida delle missioni cattoliche*,<sup>16</sup> una raccolta di statistiche sulle missioni ed un quadro dello stato delle missioni prima dello scoppio della seconda guerra mondiale. Nel 1939, p Dindinger, pubblicò il *Sylloge*,<sup>17</sup> una raccolta di documenti, istruzioni e decisioni della Congregazione »de Propaganda Fide« per i decenni passati: è da considerare un supplemento ed una continuazione della collezione *Collectanea*.<sup>18</sup>

Un altro importante campo di attività di padre Dindinger è stato il lavoro didattico come professore di storia delle missioni presso l'Istituto Missiologico dell'Ateneo Urbano »de Propaganda Fide«. Egli ha insegnato dalla fondazione dell'Istituto, nel 1933, fino al 1948 anno in cui si dedica interamente alla redazione della *Bibliotheca Missionum* e alla collaborazione alla redazione della *Bibliografia Missionaria*.<sup>19</sup>

Il nome di Johannes Rommerskirchen, OMI,<sup>20</sup> è inseparabilmente legato nella storia della missiologia cattolica con la stesura della *Bibliografia Missionaria*, di cui è stato fondatore ed instancabile redattore per 40 anni. Nato nel 1899 nella diocesi di Aquisgrana, dopo la morte di Streit, Rommerskirchen viene nominato assistente di J. Dindinger presso

**14** La storia della nascita e dello sviluppo di questa pubblicazione si trova in: Jakob BAUMGARTNER, One and the Same Mission Throughout Changing Times. On the Occasion of the Fiftieth Volume of »Bibliografia Missionaria«, in: *Bibliographia Missionaria* 50 (1986) III-XXII. Vedi anche: Marek ROSTKOWSKI, The Contribution of Missionary Oblates of Mary Immaculate in the Beginning and Development of the Missionary Bibliography, in: Michael POON / Marek ROSTKOWSKI / John ROXBOROUGH (eds.) *Mission, Memory and Communion: Documenting World Christianity in the Twenty-First Century*, Singapore 2013, 122-132.

**15** Una bibliografia completa del p. J. Dindinger si trova in: *Bibliografia Missionaria* 22 (1958) 4-6.

**16** Roma 1934, 670+306 pp.

**17** *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum romanarum*, Civitas Vaticana, 788 pp.

**18** *Collectanea S. Congregationis, seu, Decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus. Decreta instructiones rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. 1: 1622-1866. nr 1-1299; vol. 2: 1867-1906. nr 1300-2317, Romae 1907.

**19** Cfr. Albert PERBAL, Le P. Jean-Baptiste Dindinger, OMI, in: *Etudes Oblates* 17 (1958) 370-374.

**20** Una bibliografia dei testi di p. J. Rommerskirchen si trova in: *Bibliografia Missionaria* 41 (1977) 6-12.

la Pontificia Biblioteca Missionaria e collaboratore alla redazione della *Bibliotheca Missionum*. Dopo la morte di J. Dindinger nel 1958, Rommerskirchen divenne caporedattore insieme a p. N. Kowalsky (volumi 13-14) e J. Metzler (volumi 22-30). Si compie così una tappa importante nella documentazione bibliografica della storia delle missioni cattoliche. Oltre a questa monumentale opera, ce n'è un'altra, molto importante per lo sviluppo della missiologia e cioè *Bibliografia Missionaria*. Nel 1935 padre Johannes Rommerskirchen, OMI, pubblicò il primo volume della nuova serie.<sup>21</sup> Mentre la *Bibliotheca Missionum* presentava la bibliografia in una dimensione storica, la nuova collana, continuando la grande opera di padre Streit, inizia a fornire regolarmente, con scadenza annuale, una panoramica delle nuove pubblicazioni nel campo delle missioni. Fin dall'inizio, la redazione della *Bibliografia* è aperta a tutte le comunità cristiane impegnate nell'opera di evangelizzazione in ogni angolo del mondo ed indubbiamente ha avuto un grande impatto su questa apertura lo stretto legame dei redattori quali membri della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata, della Congregazione vaticana »de Propaganda Fide« e del Pontificio Ateneo, poi Pontificia Università Urbaniana, dove i suddetti padri oblato hanno svolto la loro attività accademica. Va sottolineato che la *Bibliografia Missionaria*, in quanto unica al mondo, comprendeva pubblicazioni pubblicate da tutte le maggiori Chiese cristiane. I libri e gli articoli presenti nella *Bibliografia Missionaria* venivano citati nelle lingue originali: inglese, francese, tedesco, fiammingo, italiano, spagnolo, portoghese, polacco, svedese e norvegese e persino cinese.

Negli anni '50, altri due Oblati si unirono al gruppo dei missiologi romani. Il primo fu Nicolas Kowalsky, classe 1911, laureato in missiologia all'Athenaeum *de Propaganda Fide* di Roma. P. Kowalsky, viene nominato assistente presso la Pontificia Biblioteca Missionaria e docente di Storia delle missioni all'Urbaniana (1952-1958). Ha collaborato alla pubblicazione di due volumi della *Bibliotheca Missionum* dedicati alla Cina (vol. 13-14).<sup>22</sup> Nel 1958 è nominato archivista della Congregazione »de Propaganda Fide« e svolge questa funzione per 8 anni fino alla sua morte avvenuta nel 1966.

Nel 1961, p. Kowalsky, pubblicò all'interno della *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* l'*Inventario dell'Archivio Storico*, un'opera che richiese molto lavoro e che venne apprezzata dagli storici che conducevano ricerche presso l'Archivio della Congregazione, egli è anche strettamente legato alla collaborazione con J. Rommerskirchen alla redazione dei successivi (17/1953-29/1965) annuali della *Bibliografia Missionaria*. Per quattro anni p. Kowalsky pubblica anche un supplemento alla *Bibliografia* contenente documenti ufficiali dei dicasteri vaticani in materia missionaria. Egli dedicò gli ultimi anni della sua vita prestando servizio come consulente nella redazione del decreto sull'attività missionaria *Ad gentes* del Concilio Vaticano II.<sup>23</sup>

Dopo la prematura ed improvvisa morte di P. Kowalsky, la funzione di archivista viene stata affidata a P. Josef Metzler, OMI. P. Metzler, nato nel 1921 in Germania, iniziò ad insegnare storia delle missioni all'Urbaniana nel 1958. Dopo 8 anni assume l'incarico

21 Willi HENKEL, In Memoriam: P. Johannes Rommerskirchen, OMI, in: *Vie Oblate Life* 37 (1978) 185-189.

22 Una completa raccolta bibliografica degli scritti di p. N. Kowalsky contiene 143 titoli e si trova nel *Bibliografia Missionaria* 30 (1966) 5-16

23 Willi HENKEL, Kowalsky, Nicolas, in: Gerald ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York 1998, 374.

24 La bibliografia di p. J. Metzler dagli anni 1954-1990 si trova nel libro d'onore in occasione del 70-mo compleanno: Guillermo DALLA TORRE, *Bibliografia del Rev.mo Padre Josef Metzler OMI 1954-1990*, in: Willi HENKEL (ed.), *Ecclesiae memoria. Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler O.M.I.*, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, Roma/Freiburg/Wien 1991, 482-490.

25 Editto dal Herder, Rom/Freiburg i.Br./Wien 1971-1976.

26 *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Paderborn [et al.] 1980, xxvii+324.

27 *Die Synoden in Indochina 1625-1934*, Paderborn [et al.] 1984, xxii+407.

di archivista della Congregazione »de Propaganda Fide«, rimasto vacante dopo la morte di N. Kowalsky e ricopre questa carica fino al 1984, anno in cui viene nominato prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. Durante tutto questo periodo p. Metzler continua, comunque, l'insegnamento presso la Pontificia Università Urbaniana e collabora alla preparazione degli ultimi 9 volumi della *Bibliotheca Missionum* insieme a J. Rommerskirchen e N. Kowalsky, e ha partecipato alla redazione di 31 annate della *Bibliografia Missionaria* (22/1958-53/1989).<sup>24</sup>

In occasione del 350° anniversario della fondazione della Congregazione, p. Metzler avviò i preparativi per la pubblicazione della prima presentazione completa della »Propaganda Fide«, invitando 68 studiosi da tutto il mondo a collaborare. Il risultato di tutto ciò fu la pubblicazione in tre volumi dell'opera intitolata *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1972)*.<sup>25</sup> La monumentale opera viene composta da numerosi ed autorevoli articoli preceduti da una bibliografia contenente le principali fonti e studi utilizzati nella redazione del testo.

Negli anni '80 padre Metzler preparò e pubblicò due importanti opere sulla storia delle missioni in Estremo Oriente, ovvero la storia dei sinodi in Cina, Giappone e Corea nel 1570-1931<sup>26</sup> e in Indocina nel 1625-1934.<sup>27</sup> Da segnalare anche la monumentale raccolta di documenti sulla storia dell'evangelizzazione dell'America, *America Pontificia*, da lui redatta negli anni Novanta.<sup>28</sup>

Il più stretto collaboratore di p. Rommerskirchen e continuatore della sua opera editoriale è stato P. Willi Henkel.<sup>29</sup> Nato nel 1930 vicino a Fulda, nel 1966 fu chiamato a Roma, dove lavorò per 35 anni, prima come assistente presso la Pontificia Biblioteca Missionaria, e dopo la morte di p. Rommerskirchen avvenuta nel 1978, come direttore, fino al 2000, anno in cui andò in pensione. Nel 1980 la Biblioteca Missionaria viene trasferita da Piazza di Spagna nella nuova sede della Pontificia Università Urbaniana e accorpata alla Biblioteca Universitaria. Da tale data entrambe le biblioteche avranno un'unica sede, una direzione ed un personale, ma sempre con due diversi sistemi di classificazione e catalogazione. Solamente con il sistema del catalogo elettronico si è avuta la possibilità di standardizzare e fornire al lettore pieno accesso alla ricchezza della collezione.

Negli anni 1966-1977, p. Henkel ha collaborato con p. Rommerskirchen alla redazione delle annate 30-40 di *Bibliografia Missionaria*, e nel 1978 ne divenne caporedattore e preparò la stampa delle annate 41-62 (1978-1999) e negli ultimi due anni di lavoro a Roma collabora con p. M. Rostkowski, OMI alla redazione delle annate 63-64. Oltre all'attività bibliotecaria e bibliografica, dall'inizio degli anni '70, p. Henkel ha insegnato storia delle missioni in America Latina presso la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana. Fu particolarmente coinvolto nello studio dei sinodi, pubblicando due importanti studi sui sinodi in Messico nel 1555-1897,<sup>30</sup> a Quito e Lima.<sup>31</sup> Negli anni ha lavorato anche alla redazione di numerose voci enciclopediche e biografiche per dizionari e lessici nel campo della missiologia e della storia delle missioni.<sup>32</sup>

**28** *America pontificia: documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto Vaticano existentibus collegit, edidit Josef METZLER mandatu Pontificii comitatus de scientiis historicis, Città del Vaticano 1991-1995. Josef Metzler è morto in Germania nel 2012.*

**29** La bibliografia di p. W. Henkel dagli anni 1964-1999 è stata pubblicata nel libro d'onore in occasione del 70-mo compleanno: Guillermo DALLA TORRE, *Bibliografia del Rev.mo Padre Willi Henkel O.M.I., 1964-1999*, in: Marek ROSTKOWSKI (ed.), *La missione senza confini. Ambiti della missione ad gentes*, Roma 2000, 477-483. Willi Henkel è morto in Germania nel 2020.

**30** Willi HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika. Mexiko 1555-1897*, Paderborn [et al.] 1984.

**31** Lima 1551-1927, Paderborn [et al.] 2010.

**32** Cfr. Josef METZLER, *Un uomo nel servizio della missione: P. Willi Henkel, OMI*, in: ROSTKOWSKI (ed.), *La missione* (n.29), 13-19.

Nel 2000 divenne successore di p.W. Henkel un giovane oblato polacco, p. Marek Rostkowski.<sup>33</sup> Dopo aver studiato teologia a Varsavia, completa il dottorato in missiologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Sotto la sua gestione la biblioteca si arricchisce di circa 50.000 volumi attraverso acquisti e scambi interbibliotecari, vengono introdotti nuovi sistemi antincendio, tra i più sicuri in Italia e, non meno importante, viene completato il progetto del catalogo elettronico, il cui ultimo elemento consiste nella catalogazione di 100.000 note bibliografiche. Per mostrare ad un pubblico più ampio la ricchezza delle collezioni di entrambe le biblioteche, si è impegnato come curatore o co-organizzatore di mostre in Europa, Stati Uniti e Brasile.<sup>34</sup> Fu editore e caporedattore dei 16 volumi della *Bibliographia Missionaria* (63-78).<sup>35</sup> P. Rostkowski ha insegnato missiologia presso le Pontificie Università Urbaniana e Gregoriana. Durante gli anni 2003-2016 è stato rappresentante della Rete URBE (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche) di Roma presso l'Associazione Europea delle Biblioteche Teologiche BETH (Bibliothèques Europeennes de Théologie), e negli ultimi quattro anni di servizio come direttore di biblioteca – vicepresidente della BETH.

Nel novembre 2016 p. Rostkowski ha rassegnato le dimissioni da direttore della Biblioteca<sup>36</sup> e curatore della *Bibliographia Missionaria* e verrà poi sostituito da un altro oblato, p. Alphonse Rakotondravelo del Madagascar.<sup>37</sup>

Oltre alla gestione della Pontificia Biblioteca Missionaria e alla pubblicazione dei successivi volumi della *Bibliotheca Missionum* e della *Bibliografia Missionaria*, l'attività accademica, presso gli atenei romani, è stata, fin dall'inizio, il punto di forza degli oblati. Alla Pontificia Università Urbaniana, un grande contributo è stato dato dai padri A. Perbal, A. Seumois, M. Zago e G. Colombo. Il primo di loro, p. Albert Perbal, OMI,<sup>38</sup> nato nel 1884 in Francia, a Roma fu nominato superiore dello Scolasticato Internazionale. Nel 1927, come rappresentante dell'ordine, partecipò all'istituzione della Romana Conferenza delle Missioni Africane. Sette anni dopo, viene eletto presidente di questa organizzazione, collaborando con l'Institute for Study of African Languages and Cultures di Londra.

P. Perbal, insieme con p. Dindinger, iniziò ad insegnare nel neonato Istituto di Scienze Missionarie presso l'Ateneo »de Propaganda Fide« e dal 1932 al 1954 insegnò metodologia missionaria e teologia pastorale missionaria. Nel corso di oltre 30 anni ha pubblicato oltre 300 articoli e voci su enciclopedie e riviste scientifiche in Europa, America e Asia. Negli anni 1941-1954 ricoprì l'incarico di vicepresidente dell'Istituto e consultore della Congregazione »de Propaganda Fide«.

Un altro oblato che legò gran parte della sua vita a Roma ed ai suoi centri accademici fu p. André Seumois (1917-2000). Nel 1952 venne invitato a tenere lezioni di introduzione alla missiologia presso l'Istituto di Scienze Missionarie dell'Ateneo »de Propaganda Fide«, poi Dipartimento di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana dove è stato professore titolare di teologia missionaria e durante gli anni 1974-1977 decano della facoltà stessa. Rimase legato alla Pontificia Università Urbaniana fino al 1987, anno del suo pensionamento.

33 Nato nel 1967.

34 2008: »Vatican Splendors – from Saint Peter's Basilica, the Vatican Museums and the Swiss Guard« – 2. ed. (Co-organizzatore, Membro del Comitato Scientifico). Musei: St Petersburg, Cleveland e Minneapolis, USA; 2009: »Ecclesia in Africa = Africa in Ecclesia: Oblicza ewangelizacji Afryki«. (Curatore). Katowice, Polonia; 2009: »San Paolo in Vaticano. La figura e la parola

dell'Apostolo delle Genti nelle raccolte pontificie«. (Cooperazione, Membro del Comitato Scientifico). Musei Vaticani – Museo Pio Cristiano (V-IX 2009); 2013: »Vatican Splendors – from Saint Peter's Basilica, the Vatican Museums and the Swiss Guard« – 3. ed. (Co-organizzatore, Membro del Comitato Scientifico). Museo in Sao Paolo, Brasile; 2014-2016: »Lux in Oriente – Lux ex Oriente: Polska i Stolica Apostol-

ska – 1050 lat historii« (Curatore). Museo Nazionale, Gdansk, Polonia; 2015-2016: »Vatican Splendors – from Saint Peter's Basilica, the Vatican Museums and the Swiss Guard« – 4. ed. (Membro del Comitato Scientifico). Musei: Philadelphia e Los Angeles, USA.

Papa Giovanni XXIII nel 1959 lo nominò consultore della Congregazione «de Propaganda Fide», ed un anno dopo, membro del comitato scientifico, impegnato nella preparazione del Concilio Vaticano II. Nel 1962 divenne consulente ufficiale del Concilio e lavorò alla redazione del Decreto sull'attività missionaria *Ad gentes*. Ha scritto numerose opere molto importanti per lo sviluppo della missiologia, tra le quali, prima di tutto, va menzionata la teologia della missione in 5 volumi.<sup>39</sup>

Dalla Provincia italiana venne l'altro oblato, p. Giovanni Colombo, nato nel 1936, che per lunghi anni fu docente di pastorale e spiritualità missionaria presso la Facoltà di Missiologia e l'Istituto Superiore di Catechesi e Spiritualità Missionaria (ISCSM) della Pontificia Università Urbaniana. Gli ultimi sei anni, prima della sua morte sopraggiunta nel 2010, è stato consigliere della Penitenzieria Apostolica.

Oltre alla gestione della Pontificia Biblioteca Missionaria, alla redazione della *Biblioteca Missionum* e *Bibliographia Missionaria*, all'insegnamento presso la Pontificia Università Urbaniana, gli Oblati furono impegnati anche nell'ambito della formazione nella direzione dei collegi dipendenti dalla CEP, la quale dispone di Pontifici Collegi a Roma per la formazione di clero adatto alla missione nel mondo: il Pontificio Collegio Urbano (1627) per la formazione dei seminaristi, il Pontificio Collegio di San Pietro Apostolo (1946), il Pontificio Collegio di San Paolo Apostolo (1965) per la formazione dei sacerdoti provenienti dai Paesi di missione, il Collegio San Giuseppe, presso l'Università Urbaniana, che ospitava in passato i catechisti, e che ora è destinato ad accogliere sacerdoti ed il Collegio Mater Ecclesiae, a Castel Gandolfo, riservato alle Religiose.

Il Pontificio Collegio Missionario Internazionale San Paolo Apostolo è stato sotto la direzione di due Oblati per ben 22 anni. Primo tra questi è p. Józef Kuc (1934-2020), nato in Polonia, laureato in scienze bibliche a Roma ed a Lublino. Dopo lunghi anni come formatore e professore in vari seminari in Polonia ed a Roma, è stato per sei anni superiore provinciale della provincia più grande del suo ordine. Dal 1992 per quindici anni fu il rettore del Collegio San Paolo. Molti suoi ex-allievi sono diventati vescovi, formatori o ufficiali in luoghi di missione. Nel 2007, a p. Kuc, successe p. Daniel Corijn (1943), di origine belga, che fu per ben diciassette anni missionario e formatore in Africa del Sud, poi assistente e vicario generale degli oblato. Dopo sette anni di servizio come rettore, fu nominato provinciale della provincia del Belgio-Paesi Bassi. Durante il suo mandato quale rettore, ogni due anni in settembre il Collegio ospitava la sessione per i nuovi vescovi (dipendenti dalla CEP).

Anche presso il Collegio San Giuseppe ci sono stati due padri oblato come formatori, nominati dalla CEP, uno di questi è p. Sante Bisignano (1932-2020), il quale fu provinciale della Provincia Italiana OMI e divenne anche professore presso la Pontificia Università Salesiana ed al Theresianum. Presso lo stesso Collegio p. Bisignano è stato padre spirituale dal 2009 al 2012 e confessore dal 2012 al 2018. Molto apprezzato come sacerdote pieno di zelo in favore delle vocazioni. Il secondo oblato che prestò servizio presso il Collegio San

**35** Vol. 78 pubblicato nel 2015 fu l'ultimo della serie. Dopo le dimissioni del p. M. Rostkowski, la continuazione dell'opera è stata sospesa e successivamente chiusa.

**36** Svolge il lavoro del missionario in Ucraina e docente di missiologia presso l'Istituto di Teologia a Leopoli (Lviv).

**37** Nel febbraio 2022 è stato nominato Superiore della Delegazione OMI di Madagascar. Un mese dopo ha lasciato ufficio del Direttore.

**38** Nel 1986 André Seumois pubblicò una bibliografia di p. Perbal: *Bibliographie Albert Perbal, OMI. Missiologie (1884-1971)*, in: *Vie Oblate Life* 45 (1986) 395-409.

**39** André SEUMOIS, *Théologie missionnaire*, Città del Vaticano 1980-1981.

Giuseppe è p. Roberto Villa (1958) che, dopo una lunga esperienza sul campo della pastorale giovanile e vocazionale della Provincia Italiana e della pastorale missionaria e cooperazione tra le Chiese nelle diocesi italiane, negli anni 2009-2012 fu rettore del Collegio stesso e segretario del Consiglio di amministrazione della Fondazione *Domus Missionalis* della CEP.

Nelle Costituzioni e Regole della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata si legge: «Siamo una congregazione missionaria. Il nostro principale servizio nella Chiesa è annunciare Cristo e il suo Regno ai più abbandonati». La missione «Ad gentes» ha occupato sempre un posto prioritario nell'apostolato degli Oblati ed anche la cura per lo sviluppo delle missioni ha giocato un ruolo fondamentale, per un'adeguata formazione missionaria, per un'efficace animazione e informazione missionaria – questa è sempre stata tra le priorità della Congregazione. Gli Oblati sono stati una realtà molto attiva al servizio della CEP. Alcuni hanno offerto i loro servizi sul campo amministrativo, lavorando per anni alla sede centrale della CEP (M. Zago, R. Szmydki, A. Reuter, T. Nowak, A. Bisset), altri, invece, hanno lavorato per l'avvio e lo sviluppo della missiologia. Alcuni di essi furono tra i primi fondatori della missiologia (R. Streit) e contribuirono molto al suo sviluppo. Come si è già ricordato essi hanno creato e sviluppato due importanti opere bibliografiche: *Bibliotheca Missionum* (R. Streit, J. Dindinger, J. Rommerskirchen, N. Kowalsky, J. Metzler) e *Bibliographia Missionaria* (J. Rommerskirchen, J. Dindinger, N. Kowalsky, J. Metzler, W. Henkel, M. Rostkowski). Alcuni tra di essi hanno diretto la Pontificia Biblioteca Missionaria e, dal 1979, la Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana (R. Streit, J. Dindinger, J. Rommerskirchen, W. Henkel, M. Rostkowski, A. Rakotondravelo), ed inoltre gli Oblati hanno prestato il loro prezioso servizio anche come rettori e formatori nei collegi dipendenti della CEP (J. Kuc, D. Corijn, S. Bisignano, R. Villa). ♦

---

# Konflikte und Probleme zwischen den Missionaren in Ostasien

von Claudia von Collani

## Zusammenfassung

Die von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide durchgeführte Neuordnung der Missionsarbeit in Ostasien half nicht nur, um etwa den Mangel an Missionskräften zu beheben, sondern schuf auch Probleme. Die neu definierten Gebiete der Apostolischen Vikariate überschritten sich mit den Gebieten des portugiesischen Padroado, die Missionsmethoden ähnelten sich zwar äußerlich, doch hatten die Missionare der Propaganda Fide prinzipiell eine distanziertere Haltung zu einheimischen Religionen als etwa die Jesuiten. Ausnahmen stellten die Apostolischen Vikare Pierre Lambert de la Motte MEP (1624-1679) und Louis Laneau MEP (1637-1639) dar. Letztendlich aber führte die Skepsis von Missionaren in China aus den Reihen der »Missions Étrangères de Paris« zu einem erneuten Ausbruch des Ritenstreits und zum Fehlschlag der päpstlichen Gesandtschaft nach China durch Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) von 1705-1706. Auch der Übergang zu einer einheimischen Hierarchie mit chinesischen Priestern ging nur zögerlich voran.

## Schlüsselbegriffe

- Chinesischer Ritenstreit
- Mission in Siam
- Priesterseminar
- Päpstliche Gesandtschaft Charles-Thomas Maillard de Tournon
- Pierre Lambert de la Motte
- Louis Laneau

## Abstract

The reorganization of missionary work in East Asia carried out by the Sacra Congregatio de Propaganda Fide did help to remedy, for example, the lack of missionary personnel, but it also created problems. The newly defined territories of the Apostolic Vicariates overlapped with the territories of the Portuguese Padroado, and although the missionary methods were outwardly similar, the Propaganda Fide missionaries generally had a more distanced attitude toward indigenous religions than, for example, the Jesuits. Exceptions were the Vicars Apostolic Pierre Lambert de la Motte MEP (1624-1679) and Louis Laneau MEP (1637-1639). Ultimately, however, the skepticism of missionaries to China from the ranks of the »Missions Étrangères de Paris« led to a renewed outbreak of the Rites Controversy and to the failure of the papal legation to China from 1705-1706 which was led by Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710). The transition to a native hierarchy with Chinese priests also progressed hesitantly.

## Keywords

- Chinese Rites Controversy
- Mission in Siam
- Seminary
- Papal legate Charles-Thomas Maillard de Tournon
- Pierre Lambert de la Motte
- Louis Laneau

## Sumario

La reorganización de la labor misionera en Asia Oriental llevada a cabo por la Sacra Congregatio de Propaganda Fide no sólo contribuyó a remediar la falta de fuerzas misioneras, por ejemplo, sino que también creó problemas. Los territorios recién definidos de los vicariatos apostólicos se solapaban con los del Padroado portugués, los métodos misioneros eran exteriormente similares, pero los misioneros de Propaganda Fide tenían en principio una actitud más distanciada hacia las religiones autóctonas que, por ejemplo, los jesuitas. Las excepciones fueron los vicarios apostólicos Pierre Lambert de la Motte (1624-1679) y Louis Laneau (1637-1639). Sin embargo, el escepticismo de los misioneros en China de las filas de las »Missions Étrangères de Paris« condujo a un nuevo estallido de la controversia sobre el rito y al fracaso de la legación papal a China de Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) entre 1705 y 1706. La transición a una jerarquía autóctona con sacerdotes chinos también salió adelante de forma vacilante.

## Palabras clave

- Disputa de los ritos chinos
- Misión en Siam
- Seminario
- Legación papal de Charles-Thomas Maillard de Tournon
- Pierre Lambert de la Motte
- Louis Laneau

## 1 Historischer Hintergrund\*

**B**ekanntlich sollte die Gründung der Sacra Congregatio de Propaganda Fide, kurz Propaganda Fide, im Jahr 1622 vor allem dazu dienen, den Missionsgedanken zu stärken und die Missionsarbeit zentral in Rom zu organisieren. Die Missionsarbeit sollte von nationalen Interessen unabhängig von der Propaganda Fide organisiert und mit materieller Hilfe versehen werden. Nach und nach sollte ein einheimischer Klerus mit einheimischer Hierarchie in den Missionsländern geschaffen werden, um sie so von einer Missionskirche zu einer einheimischen Kirche zu machen.<sup>1</sup>

In Ostasien und Südostasien richtete sich dieses Vorgehen direkt gegen die Interessen der beiden Patronatsmächte Spanien auf den Philippinen und vor allem gegen Portugal, das ganz Ostasien zu seiner Einflussphäre zählte, ohne wirklich ein Land erobert zu haben. Da es vor allem um Handelsinteressen ging, führte die neugeplante Jurisdiktion in den Missionsgebieten zu Konflikten zwischen allen Beteiligten. Hier soll nun die Betonung auf dem portugiesischen Padroado und auf den von Portugal ausgesandten Missionaren liegen.

Das portugiesische Padroado beinhaltete vor allem das Exklusivrecht des Handels, das eifersüchtig bewacht wurde, verbunden mit der Pflicht der Glaubensverbreitung. Die Bulle *Aequum repitamus* (3. November 1534) verlangte von Portugal die Aussendung von Missionaren in ausreichender Zahl und die Bestreitung ihres Unterhaltes.<sup>2</sup> Doch im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde es offensichtlich, dass Portugal seinen Verpflichtungen u. a. aus Mangel an Personal und finanziellen Mittel nicht nachkommen konnte. Daher waren die Diözesen des Padroado zu weiträumig und es bestand beträchtlicher Priestermangel, dem Portugal nicht einmal durch den Einsatz von Jesuiten aus anderen Nationen begegnen konnte.<sup>3</sup> Immer deutlicher wurde daher die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus und einer einheimischen Hierarchie, die zudem, im Gegensatz zu Europäern, in Verfolgungszeiten weiterhin arbeiten konnten.<sup>4</sup>

Eine der dringlichsten Aufgaben für die Propaganda Fide war zunächst die Gründung neuer Bistümer im Fernen Osten, wo es zu Beginn des 17. Jahrhunderts nur zwei vom Padroado abhängige Erzbistümer in Goa und Cranganor (Kranganur) gab. Das einzige Bistum in ganz China im 17. Jahrhundert, Macau (seit 1576), war von Goa abhängig.<sup>5</sup> Der Übergang zu einer einheimischen Hierarchie sollte durch die Schaffung von Apostolischen Vikariaten gelöst werden, die teilweise mit Titularbischöfen ohne Jurisdiktionsgewalt besetzt werden sollten, die direkt dem Hl. Stuhl unterstanden.<sup>6</sup> Um ausreichend qualifizierte Kandidaten für den Fernen Osten zu bekommen, wurde auf Initiative des Jesuiten Alexandre de Rhodes (1591-1660) hin 1660 die Missionskongregation der *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) in Frankreich gegründet. Die Weltpriester dieser Kongregation arbeiteten nur eine bestimmte Zeit in der Mission in Ostasien und Südostasien, um die Heranbildung eines einheimischen Klerus mit einheimischer Hierarchie in die Wege zu leiten.<sup>7</sup>

\* Hinweis zu den verwendeten Abkürzungen:

**BM 1** = Bibliotheca Missionum 1, ed. Robert Streit, Freiburg 1969;  
**BM 5** = Bibliotheca Missionum 5, ed. Robert Streit, Freiburg 1929;  
**SF V** = Sincia Franciscana v: Relationes et epistolae Illmi D. Fr. Bernardini della Chiesa O.F.M. Roma 1954, ed. Anastasius VAN DEN WYNGAERT/ Georges MENSAERT.

**1** Vgl. Nicolas STANDAERT (Hg.), *Handbook of Christianity in China*. Volume One: 635-1800, Leiden/ Boston/Köln 2001, 289-290.

**2** Vgl. Adelhelm JANN, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan: ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert*, Paderborn 1915, 174-176.

**3** Die Societas Jesu hatte zunächst das Exklusivrecht, unter dem portugiesischen Padroado zu missionieren. Vgl. STANDAERT, *Handbook* (Anm. 1), 296.

**4** Vgl. JANN, *Missionen* (Anm. 2), 210-213.

**5** Vgl. ebd., 170-173.

**6** Vgl. ebd., 214 und 254. Zu weiteren Informationen über die Propaganda Fide s. die Artikel im monumentalen Werk über die Propaganda Fide: Josef

Mit dem Breve *Super Cathedram* (9. September 1659) unterteilte Alexander VII. Ostasien in drei Apostolische Vikariate, die von der Diözese Macau und damit von Portugal unabhängig waren, nämlich Nanking (China), Tonkin (heute Nordvietnam) und Cochinchina (Südvietnam). Das Vikariat Cochinchina hatte die Administration über die südlichsten Provinzen Chinas; Tonkin hatte Laos und fünf westliche Provinzen Chinas, während Nanking Nordchina, Korea, die Tartarei und die Mongolei umfasste. Die drei Vikariate wurden durch drei Mitglieder der neugegründeten Missionskongregation *Missions Étrangères de Paris* (MEP) besetzt, nämlich durch François Pallu MEP (1625-1684, Titularbischof von Heliopolis und Apostolischer Vikar von Tonkin), Pierre Lambert de la Motte (1624-1679, Titularbischof von Beryte und Apostolischer Vikar von Cochinchina) und Ignazio Cotelendi (1630-1662, Titularbischof von Metellopolis).<sup>8</sup> Auf verschiedenen Wegen erreichten sie zusammen mit weiteren Priestern der MEP Siam, das unter der Herrschaft des fremden- und christenfreundlichen Herrschers Phrai Narai (Narai der Große, 1656-1688) stand. Unter ihm war die Hauptstadt Ayutthaya wichtiges Handels- und Verkehrszentrum, wo es unter der Leitung von Dominikanern und Jesuiten schon zwei Christengemeinden gab. Für die *Missions Étrangères* wurde Ayutthaya zu einer Art Stützpunkt für ihre Arbeit in Ostasien; dort sollten sich durchreisende Missionare akklimatisieren können.<sup>9</sup> In Ayutthaya fand auch die erste Provinzialsynode der MEP statt, deren eines Ergebnis die *Monita ad Missionarios* waren. Das zweite wichtige Ergebnis war die Gründung eines überregionalen Seminars zur Ausbildung von einheimischen Priestern für den Fernen Osten und für Indochina.<sup>10</sup> Dieses Seminar wurde auf einem von Phra Narai 1665 geschenkten Grundstück in Ayutthaya erbaut. Bald konnten auch die ersten Kandidaten geweiht werden, was bei der geringen Zahl der MEP sehr wichtig war. Verschiedene Päpste gestanden ihnen das Privileg zu, dass die Kandidaten Latein nur lesen können mussten, aber nicht wirklich verstehen oder sprechen; auch wissenschaftlich waren sie nicht sehr gebildet.<sup>11</sup>

## 2 Missionare der Propaganda Fide in China

Die nächste Station war China. François Pallu kam schon mit einer negativen Haltung gegenüber den Jesuiten nach China. 1671 hatte er auf dem Weg von Rom nach Siam auf Madagaskar den Dominikaner Domingo Fernandez Navarrete (1610-1689) getroffen, mit dem er Freundschaft schloss.<sup>12</sup> Fernandez Navarrete, Gegner der Jesuiten und der Anpassung an die chinesischen Riten, befand sich auf dem Weg nach Rom, wo er trotz der positiven Entscheidung des Hl. Offiziums 1656 zugunsten von Martino Martinis SJ (1614-1661) Darlegung des Problems die chinesischen Riten bekämpfen wollte.<sup>13</sup> Wohl unter Domingo Navarretes Einfluss meinte Pallu: »Gott hat mich hierher geleitet, damit

METZLER, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum* I/1-III, Freiburg 1971-1973, 38-196.

**7** BM V, Nr. 1674. Donald LACH, *Asia in the Making of Europe III: A Century of Advance. 1: Trade, Missions, Literature*, Chicago 1993, 231-232. Zur allgemeinen Geschichte der MEP s. Jean GUENNOU, *Les missions étrangères*, Paris 1963.

**8** Vgl. Josef METZLER, *Die Synoden in Indochina 1625-1934*, Paderborn/München 1984, 11-12.

**9** Vgl. ebd., 14-15. 1665 kam auch Siam unter die Jurisdiktion der MEP.

**10** Vgl. ebd., 25.

**11** Vgl. Anton HUONDER, *Der einheimische Klerus in den Missionsländern*, Freiburg 1909, 134.

**12** François Pallu, Brief, 4. August 1671, in: François PALLU, *Lettres de Monseigneur Pallu écrites de 1654*

à 1684, Paris 2008, 156, wo er Navarrete seinen Mitbrüdern in Paris empfahl. J. S. CUMMINS, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993, 175-176.

**13** Vgl. J. S. CUMMINS (ed.), *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*, I-II, Cambridge 1962, 421-423; METZLER, *Synoden* (Anm. 8), 31.

ich Gelegenheit hätte, einen der ersten und fähigsten Missionare Chinas zu treffen [...]. Ich kann Ihnen gar nicht sagen, wieviel die Unterredungen, die ich mit diesem guten Ordensmann hatte, Hilfe gegeben haben, um der Chinamission wirksam zu dienen, die sich in einem sehr misslichen Zustand befindet.«<sup>14</sup> Pallus Kampagne in Rom gegen die Jesuiten und die Patronatsrechte Spaniens und Portugals waren die Folge, was sich im Breve *Cum haec Sancta Sedes* (10. Oktober 1678) ausdrückte. Danach sollten alle Missionare im Fernen Osten den Apostolischen Vikaren einen Gehorsamseid leisten, um damit die Rechte der Apostolischen Vikare zu bestätigen. Alle Missionare sollten sich den Apostolischen Vikaren unterstellen und ihnen zuarbeiten. Der Eid musste schon vor der Abreise schriftlich an die Propaganda Fide übermittle werden.<sup>15</sup> Damit entstanden jedoch Probleme, denn sowohl die portugiesische als auch die spanische Krone wollten alle Missionare kontrollieren, die in ihre Gebiete abreisten.<sup>16</sup>

Als einziger der drei Vikare und gleichzeitig als Apostolischer Administrator von ganz China (seit 1680) erreichte François Pallu 1684 zusammen mit Charles Maigrot MEP (1652-1730) die chinesische Provinz Fujian, später gefolgt von drei italienischen, von der Propaganda Fide ausgesandten Reformierten Franziskanern, darunter Bernardino della Chiesa (1644-1721, Titularbischof von Argolis).<sup>17</sup> Kurz vor seinem Tod ernannte Pallu Maigrot in seiner Nachfolge zum Administrator von ganz China und zum Apostolischen Vikar von vier chinesischen Provinzen, della Chiesa zum Apostolischen Vikar von fünf Provinzen.<sup>18</sup>

Schon gleich nach seiner Ankunft hatte Pallu versucht, den Gehorsamseid von allen Missionaren zu erzwingen. Fast alle Jesuiten in China leisteten den Eid, während die spanischen Mendikanten Widerstand leisteten und daher von Pallu vom missionarischen Dienst ausgeschlossen wurden.<sup>19</sup> Nach Pallus Tod ging der Streit um den Gehorsamseid weiter, da Maigrot als Administrator den Eid auch von den Apostolischen Vikaren Della Chiesa und Gregorio López OP (1617-1691, Luo Wenzao 羅文藻) forderte.<sup>20</sup> Beide weigerten sich, da sie ja zumindest gleichrangig waren. Della Chiesa dispensierte schließlich die Missionare vom Eid, sehr zum Missfallen Maigrots.<sup>21</sup> Nach der offiziellen Beschwerde des Augustiners und Kirchenrechtlers Alvaro de Benavente OSA (1647-1709) im Auftrag der spanischen Mendikanten und Della Chiesas in Rom schaffte Innozenz XI. am 23. November 1688 die Verpflichtung der Ordensleute zum Eid ab, die Missionare mussten jedoch apostolische Visitationen akzeptieren.<sup>22</sup>

König Pedro II. von Portugal (1683-1706) war jedoch nicht gewillt, die Rechte des Padroado aufzugeben, und intervenierte beim Papst. Daraufhin errichtete Alexander VIII. im Jahr 1690 zwei neue Padroadobistümer, nämlich Nanking und Peking (neben Macau). 1696 definierte Pedro II. den Umfang seiner drei Padroadobistümer, indem er ganz China unter ihnen aufteilte.<sup>23</sup> Damit schien das ganze System der Apostolischen Vikare in China hinfällig zu sein. Um die Propaganda Fide zu versöhnen, schlug Portugal die beiden Apostolischen Vikare della Chiesa und Gregorio López OP als Bischöfe von Peking und

14 Pallu, Brief, 4. August 1671, in: PALLU, Lettres (Anm. 12), 739; s. a. CUMMINS, Travels (Anm. 13), 426.

15 Vgl. JANN, Missionen (Anm. 2), 247-250.

16 Vgl. ebd., 246.

17 SF V, XXXIV-XXXVII.

18 SF V, XLI; s. a. Claudia von COLLANI, Ein Brief des Chinamissionars P. Joachim Bouvet S.J. zum Mandat des Apostolischen Vikars von Fu-kien, Charles Maigrot MEP, in:

NZM 43 (1987) 188-211, 199. Weitere Umstrukturierungen durch die Propaganda Fide werden hier nicht besprochen.

19 SF V, XXXVI.

20 Gregorio López war seit 1674 Apostolischer Vikar von Nanking und Titularbischof von Basilinopolis, Weihe 1685 durch Della Chiesa. Vgl. SF V, XLIII.

21 Vgl. SF V, XXXVIII.

22 Gleiches gelang Guy Tachard SJ (1651-1712) für die Jesuiten. Vgl. SF V, XXXIX, 266; BM 5, Nr. 2617. – Benavente war Titularbischof von Askalon, Weihe 1700 durch Della Chiesa.

23 Zweifelhafte, ob Maigrot nach der Errichtung der portugiesischen Diözesen Nanking und Peking noch Apostolischer Vikar von Fujian sei.

Nanking vor.<sup>24</sup> López war jedoch schon im Jahre 1691 gestorben, während della Chiesa 1699 überhaupt erst erfuhr, dass er Bischof von Peking geworden war. Sein Amt hatte er bis zu seinem Tod 1721 inne.<sup>25</sup>

Papst Innozenz XII. hingegen limitierte mit dem Breve *E sublimi sedis* (15. Oktober 1696) die Anzahl der chinesischen Provinzen für jedes Bistum auf zwei,<sup>26</sup> dazu schuf er neun Apostolische Vikariate, die jeweils mit einer chinesischen Provinz identisch waren, womit er fünfzehn Einheiten schuf. Die Vikariate wurden nach Nationalitäten und Orden vergeben, darunter auch Jesuiten; einige der Apostolischen Vikare hatten die Bischofsweihe.<sup>27</sup> Um dagegen die Ansprüche Portugals durchzusetzen, setzte João de Casal, Bischof von Macao (†1735), auf Anordnung des Erzbischofs von Goa hin sogenannte »vicarios de vara« (»fremde Vikare«) ein, eine Art von Weihbischöfen.<sup>28</sup> Wegen Tod und Abreise blieben am Ende jedoch nur drei erweiterte Vikariate in China übrig, Sichuan, Fujian und Shaanxi. Dieses System von Vikariaten und drei Bistümer wurde bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts aufrechterhalten, wobei das Missionsgebiet der Propaganda Fide das größte war, nicht aber die Zahl der Christen.<sup>29</sup>

### 3 Missionsgrundlagen

Für die ersten drei nach Ostasien entsandten Apostolischen Vikare erließ die Propaganda Fide besondere Weisungen, die teilweise sehr modern anmuten, die *Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum, Tonchini et Cocincinae proficentium* von 1659. Anforderungen an die Missionare waren neben anderen guten Eigenschaften Caritas und Klugheit, Geduld, Demut, das Erlernen der Sprache sowie eine gute Ausbildung. Ihre Hauptaufgabe war die Bildung und Weihe einheimischer Priester und die Auswahl künftiger Bischöfe. Sollten römische Missionserlasse Probleme bereiten, so sollten sie nach Rom berichten, um neue Anweisungen zu erwarten. Keinesfalls sollten sie sich in die Politik einmischen. Riten, Sitten und Gebräuche, die nicht schlecht seien, sollten belassen werden, sie sollten auf keinen Fall versuchen, europäische Sitten einzuführen. Sie sollten diskret arbeiten und sich nicht in die gegenseitigen Jurisdiktionsbereiche einmischen. Sie sollten dafür sorgen, dass christliche Bücher in einheimische Sprachen übersetzt würden.<sup>30</sup>

Diese ersten Vorgaben erweiterten die Mitglieder der MEP bei ihrer ersten Synode in Ayutthaya im Jahr 1665 zu dem Buch *Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda ...* 1669. Dieser Text stellte in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das »Handbuch« der Propaganda Fide für Missionare der MEP in Ostasien dar, die dort einen großen Teil der Apostolischen Vikare stellten.<sup>31</sup> Damit wollte man ihnen als Vorläufer eines einheimischen Klerus methodisches Rüstzeug zur Missionsarbeit in die Hände geben. Vergleichbar der Methode der Jesuiten plädierte auch die Propaganda Fide prinzipiell für Akkommodation und wandte sich etwa gegen die falsche Behandlung und vor allem gegen eine Europäisierung

24 VON COLLANI, Maigrot (Anm.18), 199-200.

25 Vgl. SF V, XLVIII. Zu Della Chiesas Ernennungsurkunde für die Diözese Peking s. SF V, 6-7.

26 Vgl. BM V, Nr. 2721.

27 Breve »Cum sicut ad nostri per- venit« (22. Oktober 1696). Vgl. JANN, Missionen (Anm. 2), 217-223; VON COLLANI, Maigrot (Anm. 18), 199-200.

28 SF V, XLIX, 285 u. 327.

29 Vgl. STANDAERT, Handbook (Anm.1), 577-578.

30 Text der Instructio in: Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1907, Nr. 135; s. a. METZLER, Synoden (Anm. 8), 12-14.

31 BM 1, Nr. 629. Das Buch hatte mehrere Auflagen, auch betitelt *Monita ad Missionarios S. Congregationis de Propaganda Fide*, 1669, 1840, die französische Neuausgabe ist Paris 2000. Sie wurden Teil der Satzung der MEP. Vgl. HUONDER, Klerus (Anm. 11), 136.

der zu bekehrenden Völker Ostasiens, was die Ablehnung des Christentums zur Folge hätte. Die Missionare sollten jedwede Gewalt und eine allzu forcierte Bekehrung vermeiden, sie sollten sich in pragmatischer Weise an die äußeren lokalen Gebräuche anpassen, gute Sitten und Gebräuche belassen, die in ihren Augen schlechten Gebräuche aber vorsichtig ändern. Dringend empfohlen wurde das Erlernen der jeweiligen Sprachen und die Ausbildung einheimischer Priester. Fernhalten sollten sich die Missionare von Handelsgeschäften und sich niemals in Politik einmischen. Aber es wurden auch Vorwürfe gegen die als zu weitreichend geltende Akkommodationsmethode der Jesuiten (Mission von oben nach unten) vorgebracht.<sup>32</sup> So sollten deren »natürliche Mittel« oder »weltliche Mittel«, wie Astronomie, Mathematik, Technik und so weiter, nicht gebraucht werden, sondern die Missionare sollten »contra humanam sapientiam«, gegen die Weisheit der Menschen, arbeiten, so die direkte Spitze gegen die Jesuiten in China.<sup>33</sup>

Eine Ausnahme war der Apostolische Vikar von Siam, Louis Laneau (1637-1696), der 1661 nach Siam kam und 1673 Apostolischer Vikar von Siam sowie Titularbischof von Metellopolis wurde (Weihe 1674). Unter dem Einfluss von Pierre Lambert de la Motte's spiritueller Missionstheologie verbrachte er drei Jahre (wohl 1673-1676) in einem Kloster der »Talapoins«, d. h. der Mönche des Theravada-Buddhismus, wobei er sich mit den Sprachen, Sitten und Religionen Siams befasste und u. a. auch Pali erlernte. Für seine Neophyten verfasste er einen fiktiven Dialog zwischen einem Buddhisten und einem Christen, worin er einige christliche Glaubensgeheimnisse erklärte. Das Büchlein wurde 1684 vollendet und heißt in moderner Übersetzung *Rencontre avec un sage Bouddhiste* (Genève 1998).<sup>34</sup>

#### 4 Theologischer und religiöser Hintergrund der Apostolischen Vikare

Während die theologische Ausbildung der Jesuiten an den verschiedenen Kollegien Europas und Asiens erfolgte, ist schwer feststellbar, welchen theologischen Hintergrund die verschiedenen Apostolischen Vikare und von der Propaganda Fide ausgesandten Missionare hatten. Die meisten dürften die normale theologische Ausbildung ihrer Orden durchlaufen haben, wie Franziskaner, Augustiner und Dominikaner. Etwas anders liegt der Fall bei den Mitgliedern der MEP, die als Franzosen ihre Ausbildung in Frankreich erhielten. Sie waren teilweise von großer Religiosität und Frömmigkeit, die jedoch manchmal zum Jansenismus tendierte.<sup>35</sup> Die ersten Apostolischen Vikare von Indochina, Pallu und Lambert de la Motte, etwa beschlossen auf der Synode von Ayutthaya im Jahr 1665 die Gründung einer *Congregatio Apostolica*, eines religiösen Ordens bzw. Missionsinstituts mit sehr rigiden, asketischen Regeln, ohne Fleisch- und Alkoholgenuss mit Ausnahme an hohen Festen sowie das Gelübde, nie Medizin zu nehmen. Die Propaganda Fide lehnte diese Gründung ab. Ebenso abgelehnt wurde im Jahr 1670 die Gründung der *Amantes de la Croix* in Tonkin, einer einheimischen Schwesterngemeinschaft, die aber trotzdem durchgeführt wurde und

**32** Vgl. METZLER, Synoden (Anm. 8), 12-14; Horst RZEPKOWSKI, Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Graz 1992, 210-211.

**33** *Instructiones ad munera Apostolica rite obeunda ...*, 1669, ch. III; s. a. METZLER, Synoden (Anm. 8), 16-24.

**34** Vgl. Louis LANEAU, *Rencontre avec un sage Bouddhiste*, Genève 1998, 7-33 (Einführung). Zur Theologie Lambert de la Motte s. TRAN Thi Tuyet Mai, Soeur Marie Fiat. *La Mission continue de Jésus selon Mgr Lambert de la Motte (1624-1679) et le renouveau de l'Évangélisation en Asie*, Paris 2016.

**35** SF V, XXXVI.

**36** Vgl. METZLER, Synoden (Anm. 8), 26-29, 31-34, 48.

**37** Vgl. VON COLLANI, Maigrot (Anm. 18), 190.

**38** Vgl. Paul R. PIES, *Die Heilsfrage der Heiden*, Aachen 1925, 66.

**39** Vgl. VON COLLANI, Maigrot (Anm. 18), 189.

die noch immer existiert. Die Schwestern sollten sich neben Frömmigkeitsübungen vor allem um kranke Frauen kümmern und Kinder in Todesgefahr taufen.<sup>36</sup>

Wichtig für den ganzen Fernen Osten wurde vor allem Charles Maigrot, der 1696 als Apostolischer Vikar von Fujian bestätigt wurde. Er hatte den Dokortitel an der theologischen Fakultät der Sorbonne in Paris erworben und war wohl von Jansenismus und Heilspessimismus geprägt.<sup>37</sup> Danach beschränkte sich Gottes Heilswillen auf die Ausgewählten, weshalb alle Heiden vor Jesus Christus verloren seien. Auch scheinbar gute Eigenschaften und Taten von Nichtchristen, Heiden oder Ungläubigen waren stets sündhaft. Im Frankreich des 17. Jahrhunderts war der Jansenismus eine Allianz mit dem Gallikanismus gegen den römischen Zentralismus eingegangen und hatte zudem eine starke Frömmigkeitsbewegung ins Leben gerufen.<sup>38</sup> Diese strikte und unversöhnliche Haltung führte zum Neuausbruch des Ritenstreits.

## 5 Der chinesische Ritenstreit

In den 1680er Jahren kamen außer den ersten Apostolischen Vikaren auch die ersten französischen Jesuiten nach China, die, 1685 von Louis XIV. entsandt, 1688 in China eintrafen. Wie nicht anders zu erwarten, führte ihre Ankunft zu Spannungen mit den Jesuiten, die mit dem portugiesischen Padroado nach China gekommen waren. Da die Franzosen von ihren Mitbrüdern als unerwünschte Eindringlinge nicht gut behandelt wurden, suchten sie Kontakt mit den Missionaren der *Missions Étrangères de Paris*, die ja Landsleute waren. Schon während des Aufenthaltes der französischen Jesuiten in Siam gab es Beziehungen zwischen beiden Gruppen, die dann nach der Ankunft der Jesuiten in China durch Briefkontakte mit dortigen Missionaren der MEP ausgeweitet wurden.<sup>39</sup> Das änderte sich jedoch, nachdem Charles Maigrot MEP im Jahr 1693 sein Mandat erlassen hatte.

Im Gegensatz zu Louis Laneau in Siam, der mit Buddhisten zusammengelebt hatte und eine Art Dialog mit ihnen führte, hatten einige Mitglieder der MEP schon vor ihrer Ankunft in China eine teilweise sehr ablehnende Haltung gegenüber den fernöstlichen Religionen. Vor allem die Zugeständnisse der Jesuiten in Bezug auf chinesische Riten und Termini stieß auf Ablehnung. Pallus ablehnende Haltung wurde auch von Charles Maigrot geteilt, den Pallu 1684 zu einem seiner Nachfolger ernannt hatte.<sup>40</sup> Seit seiner Ankunft in China hatte sich Maigrot mit den Religionen und Philosophien Chinas befasst, wobei er von einem Traktat des Dominikaners Francisco Varo (1627-1687) beeinflusst wurde, der die chinesischen Riten für abergläubisch hielt.<sup>41</sup> Auch um seine Autorität in Fujian durchzusetzen, erließ Maigrot im Jahr 1693 ein Mandat für sein Vikariat, worin er sich gegen die Akkommodation der Jesuiten wandte, die seiner Meinung nach zu weit ging. Er verbot u. a. alle chinesischen Termini für Gott (*Tian* 天, *Shangdi* 上帝, *Taiji* 太極) außer *Tianzhu* 天主 (Himmelsherr), die Tafel mit der Aufschrift *jingtian* 敬天, sowie die Teilnahme der Christen an den Riten für die Ahnen und Konfuzius sowie die Beschäftigung mit dem Buch *Yijing* 易經, da es voller Aberglauben sei.<sup>42</sup>

40 Maigrots Titel als Apostolischer Vikar von Fujian wurde erst 1696 bestätigt. Zudem wurde er zum Titularbischof von Conon ernannt. Vgl. ebd., 151 und 190-191.

41 »Tratado en que se ponen los fundamentos que los Religiosos predicadores tienen ...« (1669-1680). 1685 erhielt Maigrot eine Kopie

davon. Vgl. Eugenio MENEGON, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge, Mass./London 2009, 282.

42 VON COLLANI, Maigrot (Anm. 18), 191.

Noch 1693 schickte Maigrot seinen Mitbruder Nicolas Charmot (1655-1714) mit seinem Mandat nach Rom zum Hl. Offizium, um seinen Verboten durch den Hl. Stuhl für ganz China Geltung zu verschaffen. Teile seiner Reise nach Europa legte Charmot im Jahr 1693 mit Joachim Bouvet zurück, wobei er jedoch seinen Auftrag geheim hielt.<sup>43</sup> Charmot legte nach langer Reise im Jahr 1697 das Mandat samt ergänzender Schriften dem Hl. Offizium vor.<sup>44</sup> Diese eigenmächtige Vorgehensweise ohne vorherige Konsultation mit anderen erboste die chinesischen Christen und die anderen Missionare in Fujian, die Probleme mit dem chinesischen *Libu* 禮部, dem Ritenministerium, fürchteten. Als Bouvet in Europa vom Vorgehen Charmots erfuhr, zeigte er sich wegen dieses Vorgehens erbost und verletzt.<sup>45</sup> Des Weiteren veranlasste Charmot, dass die theologische Fakultät der Sorbonne eine Reihe von Thesen aus Werken der Jesuiten über China und seine alte Religion verurteilte (18. Oktober 1700).

Maigrots Mandat wurde nach längeren Beratungen von der *Congregatio Particularis* des Hl. Offiziums approbiert und mit dem Dekret *Cum Deus Optimus* (20. November 1704) durch Clemens XI. bestätigt.<sup>46</sup> Schon 1702 hatte Clemens XI. Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710) als legatus a latere nach China entsandt, der die Haltung der Missionare in Bezug auf die Riten erkunden und eventuell das spätere Dekret verkünden sollte.<sup>47</sup> Zudem sollte dieser Legat als Repräsentant des Hl. Stuhls und Prokurator der Propaganda Fide in Peking bleiben.<sup>48</sup> Vom Dezember 1705 bis Ende August 1706 weilte Tournon am chinesischen Kaiserhof in Peking, wo er jedoch mit seiner Ablehnung der Jesuiten und seiner Überzeugung von der Unvereinbarkeit von Christentum und Konfuzianismus beim Kangxi-Kaiser 康熙 (1662-1722) in Misskredit geriet. Zudem verfasste Tournon eine Anklageschrift, worin er den Portugiesen vorwarf, dass alle Missionare über Lissabon nach China einreisen müssten. Kangxi missfiel dies als Einmischung.<sup>49</sup> Zum Fiasko geriet seine Gesandtschaft vollends, als Tournon Charles Maigrot als Gewährsmann für seine Haltung nach Peking kommen ließ. Wegen seiner hartnäckigen Haltung bezüglich der Unvereinbarkeit von Konfuzianismus und Christentum wurde Maigrot am Ende von 1706 zusammen mit Anhängern aus China ausgewiesen, während Tournon in Macau festgesetzt wurde. Als Folge mussten alle Missionare, die weiterhin in China arbeiten wollten, versprechen, dass sie der Akkommodationsmethode Matteo Riccis gefolgt waren und weiterhin folgen wollten, ansonsten wurden auch sie ausgewiesen.<sup>50</sup>

## 6 Résumé

Die lange Reise zwischen Rom und dem Fernen Osten, die vor 1700 häufig zwei bis drei Jahre dauerte, brachte viele praktische Probleme mit sich. Alles dauerte oft mehrere Jahre, wie die Nachricht vom Tod eines Apostolischen Vikars, die Ernennung eines neuen, die mehrmalige Neustrukturierung der Gebiete. Ähnlich problematisch war es mit der Finanzierung der Mission. Zwar hatte die Propaganda Fide reichlich Mittel zur Verfügung, doch diese kamen aus verschiedenen Gründen (Schiffbruch, Piratenüberfälle) oft nicht oder erst spät

43 Vgl. ebd., 194.

44 Vgl. ebd., 192.

45 Vgl. ebd., 196.

46 Vgl. ebd., 192.

47 Kilian STUMPF SJ, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation. First transcribed edition and English*

annotated translation, hg. von Paul RULE / Claudia VON COLLANI. Volume One: December 2005 - August 2006, IHSI-MRI, Rom/Macau 2015, LII-LIII.

48 Das hatte schon Della Chiesa vorgeschlagen, vgl. SF V, LII-LIII.

49 Vgl. STUMPF, *Acta Pekinensia* (Anm. 47), 376-378.

50 1742 wurde mit der Bulle *Ex quo singulari* endgültig gegen die chinesischen Riten entschieden. Erst 1939 wurde das Verbot zurückgenommen. Vgl. George MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Time*, Chicago 1985, 69-76 und 199-203.

ans Ziel. Die Mission von italienischen und französischen Kapuzinern nach Tibet etwa, von der Propaganda Fide entsandt, von 1707 bis 1712, scheiterte an mangelnden Geldmitteln.<sup>51</sup>

Portugal als Padroadomacht war zusammen mit den Jesuiten zunächst nicht gewillt, auch nur kleine Teile seines viel zu großen Gebietes an andere Orden und Institutionen abzugeben. Zudem wurde die hierarchische Neuordnung in China nicht sehr taktvoll durchgeführt und Portugal einfach vor vollendete Tatsachen gestellt. Dass die Apostolischen Vikare zudem einen Gehorsamseid der anderen Missionare verlangten, führte zu weiteren Problemen. Konflikte bezüglich der Befugnisse und der chinesischen Riten und Termini gab es nicht nur zwischen Jesuiten und Dominikanern sowie Mitgliedern der MEP, sondern auch zwischen den Apostolischen Vikaren. Eifersüchtig wurden auch Vikariate verteidigt.

Ein wichtiger, oft unterschätzter Faktor war der chinesische Kaiser, den man mit der These von der Unvereinbarkeit zwischen Konfuzianismus und Christentum sowie mit einem Generalsuperior für die chinesische Mission vor vollendete Tatsachen stellen wollte. Der eigentlich sehr tolerante und christenfreundliche Kangxi-Kaiser sah das als unzulässige Einmischung an, seine Nachfolger ließen die meisten Missionare ausweisen.<sup>52</sup>

Die *Monita ad Missionarios* stellen ein wichtiges Dokument für Lösungen von religiösen und praktischen Problemen der Mission dar. Doch die Wirklichkeit erforderte weitgehende Korrekturen. Schon das Handelsverbot wurde unterlaufen, indem die den MEP nahestehende *Compagnie du Saint-Sacrement* eine Handelsgesellschaft nach dem Modell der niederländischen East India Company gründete. Das stieß auf den Widerstand der Propaganda Fide, der Portugiesen, der Niederländer und der Jesuiten; die Compagnie wurde daher 1660 von Kardinal Jules Mazarin verboten.<sup>53</sup> Der Einsatz weltlicher Mittel in der Mission, wie Astronomie und Technik, was der Societas Jesu besonders vorgeworfen wurde, waren bald auch bei den Missionaren der Propaganda Fide gebräuchlich, da sie sich als effektiv bei Herrschern erwiesen hatten. Die Lazaristen etwa wurden nach der Aufhebung der Societas Jesu deren Nachfolger am Astronomischen Bureau in Peking, andere Missionare der Propaganda Fide betätigten sich als Kartographen, Komponisten, Musiker und Maler am chinesischen Kaiserhof.<sup>54</sup> Auch das Verbot der politischen Betätigung wurde unterlaufen. Der Apostolische Vikar von Tonkin, Pierre Pigneau de Behaine MEP (1742-1799), organisierte zugunsten des Herrschers von Südvietnam (Cochinchina) Phúc Ánh französische Hilfstruppen und Waffen gegen eine Rebellion Nordvietnams (Tonkin), deren Finanzierung aus Frankreich er ermöglichte. Er wurde Militärberater des späteren Kaisers Gia Long 嘉隆 (1802-1820) der Nguyen-Dynastie.<sup>55</sup>

Letztendlich lief auch die Ausbildung einheimischer Priester trotz des Seminars in Ayutthaya und später des Collegio dei Cinesi in Neapel nur zögerlich an, ganz zu schweigen von der einheimischen Hierarchie. Zudem wurden die chinesischen Priester oft als zweitklassig behandelt. In den Augen der Europäer fehlte es ihnen an der klassischen, lateinischen Bildung, für die Chinesen an der klassischen, chinesischen Bildung.<sup>56</sup> Zwar war im 17. Jahrhundert der Chinese Gregorio López Apostolischer Vikar, Bischof von Basilinopolis (1685) und Bischof von Nanking geworden,<sup>57</sup> doch nach ihm wurden die ersten sechs chinesischen Bischöfe erst 1926 im Petersdom geweiht, während die ordentliche Hierarchie in China erst 1946 errichtet wurde.<sup>58</sup> ◆

51 Vgl. JANN, Missionen (Anm. 2), 385-388.

52 Vgl. STANDAERT, Handbook (Anm. 1), 496-502.

53 Vgl. LACH, Making of Europe (Anm. 7), 232.

54 Vgl. STANDAERT, Handbook (Anm. 1), 331-338, 341-354 und 826.

55 Vgl. Frédéric MANTIENNE, Pierre Pigneaux Évêque d'Adran et mandarin de Cochinchine (1741-1799), Paris 2012.

56 Vgl. HUONDER, Klerus (Anm. 11), 179-182 und 199.

57 Vgl. STANDAERT, Handbook (Anm. 1), 323-324 und 463.

58 Karl Josef RIVINIUS, Art. China. III. Missions- u. Kirchengeschichte. 2. 19. und 20. Jh., in: 3 LTHK 2, 1060-1061.

---

# Propaganda Fide<sup>1</sup> – Four Hundred Years Missionary Presence in India: an Overview

von Francis Thonippara CMI

## Abstract

The dedicated and committed missionary life of the missionaries sent by the Propaganda Fide still remain a source of inspiration and challenge to the modern missionaries. They took the Good News to the remotest villages of India. Many of the dioceses in India are the fruit of the hard work of missionaries. Their zeal for souls never prevented them from undertaking dangerous and risky expeditions, at the cost of their own lives. Some of the missionaries and ecclesiastical authorities took keen interest in promoting indigenous vocations by founding Institutes of Consecrated Life. These Institutes are now the great champions of mission work and continue the glorious legacy left by the former Propaganda missionaries. These Institutes promote number of native vocations and now the members of these Institutes undertake global missions, both in developed and developing countries. The promotion of indigenous clergy is another great contribution of the Propaganda missionaries to the Indian Church. The contribution of the missionaries in the promotion of Indian language and culture is worth recording. The jurisdictional conflicts were indeed a black spot in the mission history of India.

## Keywords

→ Padroado  
→ Propaganda Fide  
→ Vicars Apostolic  
→ Indigenous Indian Church

## Zusammenfassung

Der missionarische Einsatz der von der Propaganda Fide (PF) entsandten Missionare ist noch immer eine Quelle der Inspiration und der Herausforderung für die Missionare unserer Zeit. Jene trugen die Frohe Botschaft in die entlegensten Dörfer Indiens. Viele Diözesen von Indien sind das Ergebnis ihrer harten Arbeit. Einige der Missionare und kirchlichen Autoritäten legten besonderen Wert darauf, indigene Berufungen zu fördern, indem sie Institute des geistlichen Lebens gründeten. Diese Institute sind nun die Zentren der Missionsarbeit und tragen das Vermächtnis der einstigen Missionare der PF weiter. Sie fördern eine Vielzahl von indigenen Berufungen, und heutzutage sind ihre Mitglieder weltweit in entwickelten wie in Entwicklung befindlichen Ländern missionarisch tätig. Hinzu kommt die Pflege der indischen Sprache und Kultur. Gelegentliche Zuständigkeitskonflikte seien nicht verschwiegen.

## Schlüsselbegriffe

→ Patronat  
→ Propaganda Fide  
→ Apostolische Vikare  
→ Indigene indische Kirche

## Sumario

La labor misionera de los misioneros enviados por Propaganda Fide (PF) sigue siendo una fuente de inspiración y un reto para los misioneros de nuestro tiempo. Aquellos llevaron la Buena Nueva a las aldeas más remotas de la India. Muchas diócesis de la India son el resultado de su duro trabajo. Algunos misioneros y autoridades eclesíásticas pusieron especial énfasis en alimentar las vocaciones autóctonas fundando institutos de vida espiritual. Estos institutos son ahora los centros del trabajo misionero y continúan el legado de los antiguos misioneros de la PF. Fomentan una variedad de vocaciones autóctonas, y en la actualidad sus miembros están comprometidos con la labor misionera en todo el mundo, tanto en países desarrollados como en vías de desarrollo. Además hay que cultivar la lengua y la cultura indias. Los conflictos ocasionales de competencias no deben ocultarse.

## Palabras clave

→ Patronato  
→ Propaganda Fide  
→ Vicarios apostólicos  
→ Iglesia indígena en la India

---

## Introduction

The Catholic Church which got rejuvenated with the Council of Trent and which was trying to overcome the shock of the Protestant Reformation, got new missionary energy and orientation with the establishment of the Propaganda Fide in 1622 by Pope Gregory XV. Mission was increasingly becoming a colonial enterprise and nationalist concerns were often coming to the forefront. In the case of Portugal, it was also becoming clear that it was not able to meet its obligations as it lost ground to other European powers. The arrival of the new colonial powers adversely affected the evangelization activities of *Padroado*, which could not effectively administer the extensive territories it had already established. Propaganda Fide had the possibility of harnessing the missionary vitalities of the religious orders of various nationalities other than Portugal and zealous missionaries were sent to the ends of the world to evangelize the non-Christians. However, the Portuguese Crown stubbornly asserted its rights and tried to hinder the efforts of Propaganda Fide to engage in pastoral and missionary activities in India. This was demonstrated in the conflict that ensued between *Padroado* and Propaganda. With the establishment of the Vicariates the missionary commands were carried out to a great extent. The presentation will focus more on the timely and courageous interventions of the authorities of the Propaganda Fide in areas where *Padroado* could not exercise its jurisdiction due to various reasons. Efforts are also made to highlight the unique initiatives of the Propaganda Fide in the promotion of the indigenous clergy, founding of the Institutes of Consecrated Life, promotion of local language and literature, etc. *Padroado*-Propaganda jurisdictional conflicts are also highlighted.

### 1 *Padroado* Missionary System

The term *Padroado* is the Portuguese word for patronage which in ecclesiastical terms, consists in the faculty of nominating a candidate for some ecclesiastical office and in this context bishop of a diocese. The Portuguese *Padroado* can be loosely defined as a combination of the rights, privileges and duties granted by the papacy to the Crown of Portugal as patron of the Roman Catholic missions and ecclesiastical establishments in vast regions of Africa and Asia and in Brazil. These rights and duties derived from a series of papal Bulls and Briefs, beginning with the Bull of Pope Callistus III in 1456 and culminating in the Bull of 1514 of Pope Leo X.

The Portuguese *Padroado* was introduced in India with the establishment of the Diocese of Goa in 1534 by Pope Paul III and was made a Metropolitan Diocese in 1557 by the erection of Kochi in India and Malacca in the present-day Singapore as suffragan dioceses by Pope Paul IV. Pope Paul V in 1606 bifurcated the Diocese of Kochi and established the Diocese of Mylapore. The aftermath of the Synod of Udayamperur in 1599 was the imposition of the Latin jurisdiction over the St Thomas Christians by appointing Francis Ros S.J. as the Archbishop of Angamaly on November 5, 1599. On December 20, 1599 Angamaly was made the suffragan of the Archdiocese of Goa and on August 4, 1600 *Padroado* Jurisdiction was extended to the St Thomas Christians. On December 3, 1609 the title of Angamaly was

<sup>1</sup> In this article I use Propaganda Fide or Congregation for the Evangelization of the Peoples interchangeably.

transferred to Kodungallur. On December 20, 1610 India was territorially divided and St Thomas Christians lost the All-India Jurisdiction which was regained only after 407 years with the historic letter of Pope Francis to the Catholic bishops of India on October 09, 2017.

## 2 Propaganda

Propaganda Fide wanted to centralize and co-ordinate the Catholic Church's universal missionary activities. It was the fruit of the realization that the state of missions so far almost completely left under the control of the colonial powers, was not all that satisfactory, though it would be unjust to forget the magnificent work that had been accomplished by the toil and sacrifices of innumerable Spanish and Portuguese missionaries. The Apostolic Constitution *Pastor Bonus* of 1988 renamed the Congregation as Congregation for the Evangelization of the Peoples. *Predicare Evangelium* is an Apostolic Constitution reforming the Roman Curia and was published and promulgated on March 19, 2022 by Pope Francis. This document will replace the *Pastor Bonus* of Pope John Paul II. Congregation for the Evangelization of the Peoples is named as Dicastery for Evangelization which is formed through the merger of the Pontifical Council for Promoting the New Evangelization and the Congregation for the Evangelization of the Peoples. It is chaired by the Pope who is its Prefect.

### 2.1 Vicars Apostolic

Until the erection of the Propaganda Fide, evangelization in India was the monopoly of the Portuguese *Padroado*. From 1622, Propaganda Fide permitted all Orders and Congregations to work in India without the prior permission of the Portuguese Government or the Goan ecclesiastical and political authorities.<sup>2</sup> Since the whole of the East Indies was covered by the four Portuguese dioceses under *jus patronatus* - Goa, Kochi, Mylapore and Kodungallur - the Holy See could not erect dioceses nor appoint bishops in India without the consent of the Portuguese Crown and the knowledge of the Metropolitan of Goa.

Propaganda authorities were aware of the strong reaction from the part of the *Padroado* establishment in sending Propaganda missionaries. To avoid any serious confrontation with the *Padroado* authorities, Propaganda established Vicariates, a temporary arrangement in places where the *Padroado* could not exercise its jurisdiction. By the middle of the seventeenth century the Dutch and the English captured many of the Portuguese territories and thus *jus patronatus*, Portuguese royal patronage, was restricted to those territories in which Portugal still retained actual temporal power. In those places where *Padroado* could not exercise its jurisdiction, Propaganda Fide sent Vicars Apostolic endowed with the episcopal character. They were not juridically residential bishops, but the representatives of the Pope. The Institution of the Vicariate Apostolic was provisional and the *Padroado* retained all the privileges granted by the popes and the Holy See was willing to acknowledge the rights of the king of Portugal as soon Portuguese could regain its lost territories.<sup>3</sup> Thus,

2 DOMINIC, OCD, The Latin Missions under the Jurisdiction of Propaganda, in: H. C. PERUMALIL, CMI/Edward R. HAMBYE, SJ (ed.), Christianity in India, Alleppey 1972, 102-128, 104; cf., also, Joseph THEKKEDATH, History of Christianity in India, Volume II, Bangalore 2001, 100-108.

3 Cf., Thomas PALLIPURATHKUNNEL, Doble Regime in the Malabar Church (1663-1716), Alwaye 1982, 6.

4 Paul PALLATH, The Catholic Church in India, Kottayam 2010, 63-64; cf., also DOMINIC, The Latin Missions (n. 2), 105.

5 Cf., THEKKEDATH, History of Christianity (n. 2), 414-420.

6 Cf., Joseph V. VELINKAR, SJ, Catholic Mission in the Region of Bombay, in: Augustine KANJAMALA (ed.), Integral Mission Dynamics, New Delhi 1996, 148-155, 149; cf., also, DOMINIC, The Latin Missions (n. 2), 102-128.

in India and South Asia the Vicars Apostolic directly appointed by Rome took full charge of the pastoral and missionary work in the regions, which at that time were directly under the authority of the *Padroado*.<sup>4</sup>

In addition to the religious orders already present in India, in the course of the seventeenth century the Discalced Carmelites, the Capuchins, the Theatines and later on the Paris Foreign Missions Society (MEP) arrived in India. Evangelization progressed in different parts of India under the supervision and direction of Propaganda Fide, in spite of the bitter conflicts and controversies between the two evangelizing agencies.<sup>5</sup>

### 2.1.1 Vicariate Apostolic of Idalcan/Deccan/Bijapur (Great Mogul/Mughals)

The appointment of Indian Vicars Apostolic was the first step towards the realization of the effective mission work. So, when Propaganda thought of starting an ecclesiastical unit under its full control in India outside the Goan jurisdiction in 1637, Matthew de Castro, a Goan Brahmin priest was made its head. It is known as the Vicariate of Idalcan/Deccan/Bijapur or Great Mogul. Eventually the original Vicariate of Idalcan was to be enlarged beyond measures, which would include the kingdom of Golconda, and the whole of the Mughal Empire. For some time, even the Kingdom of Pegu (Mynmar) was made part of it. From 1669 the name was changed to Vicariate Apostolic of Great Mogul/Mughals. In 1704 Prefecture Apostolic of Tibet was erected and in 1769 Prefecture Apostolic of Tibet was suppressed. In 1784 Mission *sui juris* of Hindustan was erected. In 1820 it was renamed Vicariate Apostolic of Bombay. The Vicars Apostolic were for many years Discalced Carmelites (OCD).<sup>6</sup>

The Vicars Apostolic had a tough time and they were considered as intruders by the *Padroado* authorities in Goa.<sup>7</sup> The efforts of Propaganda Fide to promote native clergy was not in the missionary agenda of *Padroado* and thus the other two Goan Vicars Apostolic, Custodio de Pinho and Thomas de Castro, nephews of Matthew, too »were unable to persuade the *Padroado* to recognize their authority. Rome therefore ceased to appoint Vicars Apostolic of Indian race.«<sup>8</sup> Custodio de Pinho, succeeded Matthew as Vicar Apostolic on April 30, 1669, and Thomas de Castro was Vicar Apostolic of Canara. The latter died in Mangalore on July 16, 1684 and the former died in Goa on April 14, 1697.<sup>9</sup>

### 2.1.2 St Thomas Christians and Vicars Apostolic

Among the St Thomas Christians Propaganda had its intervention after the Coonan Cross Oath of 1653, which was a revolt against the Jesuits. This event unfortunately paved the way for the division among the St Thomas Christians. Since the Carmelites were already known to the Malabar Christians, to heal the wounds of the Malabar Church, Pope Alexander VII (1655-1677) sent two groups of Carmelite missionaries under the jurisdiction of the

<sup>7</sup> Cf., Samuel Hugh MOFFETT, A History of Christianity in Asia, Vol. II, 1500-1900, Bangalore 2005, 16-17.

<sup>8</sup> Cf., Bernard DE VAULX, History of the Missions, London 1961, 109-110.

<sup>9</sup> Mariano Jose DIAS, *Padroado-Propaganda Conflict*, in: A Concise Encyclopaedia of Christianity in India, Errol D'LIMA, SJ (ed.), Pune/Mumbai 2014, 622-633, 625.

Propaganda Congregation, headed respectively by the Apostolic Commissaries Fr Joseph of Saint Mary Sebastiani and Fr Hyacinth of St Vincent, both Discalced Carmelites (OCD).<sup>10</sup> Sebastiani and his companions reached Malabar in 1657 and his mission was successful and many abandoned the Archdeacon Thomas. However, these Christians were not ready to recognize Archbishop Garcia as their Archbishop. Sebastiani left for Rome in 1658 to present his report and to propose appropriate remedies for settlement of the crisis in Malabar. Based on the report submitted to the Propaganda Fide, Pope Alexander VII appointed him titular bishop of Hierapolis and consecrated bishop on December 15, 1659. On December 17, 1659 the same Pope appointed Sebastiani Apostolic Commissary and Administrator of the whole Province of Malabar. Sebastiani was also granted the faculty to appoint one or two native priests as bishop(s) in Malabar and to confer on him or them episcopal consecration and to appoint him or them as Vicars Apostolic. Sebastiani reached Malabar in May 1661.

While the mission of Sebastiani was in progress, the Dutch occupied Kochi on January 7, 1663 and Sebastiani had to leave Kochi. In accordance with the faculties granted to him, on February 1, 1663, Sebastiani consecrated Chandy Parambil as titular bishop of Megara and Commissary or Vicar Apostolic of Kodungallur.<sup>11</sup> It is interesting to note here the keen interest of the Propaganda Fide in promoting the native leadership. Unfortunately, the Carmelite missionaries could not rise up to the occasion and they failed to elect a successor to Chandy from among the St Thomas Christians.

In the light of the Amsterdam Decree of 1698, the Carmelites were allowed to continue their mission work under certain conditions. The See of Kodungallur remained vacant after the death of Archbishop Francis Garcia, S.J., and due to the changing political situations in Malabar his successors could not come to Malabar or did not accept the nomination. The Holy See had to face a serious problem as the Christians, who were in the Dutch territories, were deprived of ecclesiastical jurisdiction. For their good Pope Innocent XII with the Apostolic Brief on February 20, 1700 appointed Fr. Angel Francis O.C.D., Vicar Apostolic of Malabar or of St Thomas Christians,<sup>12</sup> however, with the clause »till the Archbishop of Cranganore (Kodungallur) and the Bishop of Kochi have personally occupied their respective Sees.« Now *Padroadao* authorities acted immediately and appointed Fr. John Ribeiro<sup>13</sup> (1701-1716) to the See of Kodungallur. He and his successors resided outside the Dutch territory. The jurisdictional conflict between the *Padroado* and Propaganda authorities was very common in Malabar.<sup>14</sup> With the death of Archbishop Francis Garcia in 1659 St Thomas Christians were brought under the Propaganda jurisdiction alone for about forty-two years.

Taking into account the difficulty of the Archbishop of Kodungallur to have jurisdiction over all the Thomas Christians, and on the recommendation of the Propaganda Fide, on March 13, 1709 Pope Clement XI confirmed the jurisdiction of the Vicar Apostolic Angelus Francis over those areas in which the Archbishop of Kodungallur and the Bishop of Kochi were impeded from exercising jurisdiction. The Vicar Apostolic had his residence in Vera-poly and the Vicars Apostolic were Carmelites and this temporary arrangement lasted till

<sup>10</sup> Ibid., 627.

<sup>11</sup> Cf., PALLATH, *The Catholic Church in India* (n. 4), 121-122.

<sup>12</sup> Ibid., 125.

<sup>13</sup> Ibid., 126.

<sup>14</sup> Cf., FRANCIS THONIPPARA, *St Thomas Christians: A Period of Struggle for Unity and Self-Rule*, Bangalore 1999, 12-13.

<sup>15</sup> PALLATH, *The Catholic Church in India* (n. 4), 127.

<sup>16</sup> GEORGE PATTERY, SJ, *The Catholic Mission in West Bengal*, in: KANJAMALA (ed.), *Integral Mission Dynamics* (n. 6), 261-272, 262.

<sup>17</sup> DHIRANAND BHATT, *Catholic Mission in the Region of Uttar Pradesh*, in: KANJAMALA (ed.), *Integral Mission Dynamics* (n. 6), 176-192, 177-178.

1887 when two Vicars Apostolic were appointed exclusively for the St Thomas Christians.<sup>15</sup> *Padroado* Archbishops or Administrators continued to govern St Thomas Christians till 1838, including Joseph Cariattil and Thomas Paremakkal.

## 2.2 Propaganda Fide and the North Indian Missions

The Capuchin missionaries have been quite active in the mission of North India. The Propaganda Fide erected the Prefecture Apostolic of Tibet-Hindustan on March 14, 1703, entrusting it to the Capuchins of Ancona Province from Italy. On June 12, 1707, the first batch of Capuchins arrived in Lhasa, Tibet. Though the Tibetan mission had been reorganized by 1717, due to persecution, the Capuchins finally left Lhasa on April 20, 1745, and moved to Nepal.

### 2.2.1 Agra-Patna Missions

The Prefecture Apostolic of Tibet-Hindustan was re-constituted in 1820 into the Vicariate Apostolic of Agra. In 1845, it was bifurcated to form the Vicariates of Agra and Patna and Fr. Anastasius Hartman, a Swiss Capuchin, was the first Vicar Apostolic of Patna.

In 1880, the Vicariate Apostolic of the Punjab was separated from Agra and in 1886, Agra became a Metropolitan See. The Rajputana Mission was carved out of the Archdiocese of Agra in 1890 and was entrusted to the Capuchins of the Paris Province. In 1891 the mission was made a Prefecture Apostolic<sup>16</sup> and the diocese of Meerut was formed in 1956. In 1784, by a decree of the Sacred Congregation, the northern part of the Vicariate Apostolic of the Great Mughals was attached to Prefecture of Tibet.<sup>17</sup> The Archdiocese of Agra is thus the mother diocese to all the dioceses of North India. The diocese of Allahabad has contributed to form entirely or partially seven ecclesiastical units.<sup>18</sup>

From Tibet the Capuchins reached Bettiah in Bihar on December 7, 1745. Their arrival marked the beginning of the Bettiah mission or Patna mission. The Vicariate of Patna was created in 1845, comprising of Bettiah, Chuhari, Patna, Danapore, Bhagalpur, Darjeeling, Sikkim, Nepal, and the adjoining territories.<sup>19</sup> In 1919, the diocese of Allahabad was bifurcated and the diocese of Patna was created and entrusted to the American Jesuits.

### 2.2.2 Bengal Mission

The establishment of the British colonial capital in Calcutta, and the growing demand for English education contributed towards the decision of the Propaganda Fide to entrust the Bengal mission to the English Jesuits, creating the Vicariate of Calcutta in 1834. The Apostolic Vicars Msgr. Carew (1840-1855), and later Msgr. Oliffe (1855-1858) expanded the mission into Central Bengal. With the arrival of the Sisters of Maria Bambina (1859) the Central Bengal Mission received the much-needed attention.<sup>20</sup>

**18** Cf., DOMINIC, OCD, *The Latin Missions under the Jurisdiction of Propaganda* (n. 2), 102-128, 125-128; cf., also, Joseph VELAMKUNNEL, SJ, *Patna: A Mission Moulded from Mud Houses*, in: KANJAMALA (ed.), *Integral Mission Dynamics* (n. 6), 192-207, 192-196.

**19** BHATT, *Catholic Mission in the Region of Uttar Pradesh* (n.17), 177-178.

**20** PATTERY, *Catholic Mission in West Bengal* (n.16), 262.

### 2.2.3 North-East India

The Propaganda Fide was keen on creating more and more new centres for the propagation of the faith in India. In 1834, Pope Gregory XVI separated the Eastern part of India from the Diocese of Mylapore, creating the Vicariate Apostolic of Bengal. Archbishop Carew was the Vicar Apostolic from 1840 to 1855 and the Holy See erected the Vicar Apostolic for East Bengal in 1850.<sup>21</sup>

The missionary enterprise of the Propaganda missionaries to have an access to North-East India is incredible. In the North East the Catholics were in the beginning under the Vicariate of Bengal. In 1845 the Vicariate of Bengal was divided into two, the Vicariate of West Bengal and the Vicariate of East Bengal, and Assam came under the Vicariate of East Bengal. In 1850 Assam was brought under the Vicariate of Lhasa which was looked after by the MEP missionaries. But the MEP missionaries left Assam in 1854, and the Mission was once again put under the care of the Vicariate of East Bengal which was under the Holy Cross missionaries. Their mission was not a successful one and the Apostolic Visitor to the Bengal Mission, Msgr. Stephan (Etienne Louis) Charbonneaux made recommendations to Rome for its reorganization, and as a result, Assam was entrusted to the Foreign Missionaries of Milan (PIME) in 1870 as part of the Prefecture Apostolic of Krishnagar (Central Bengal). The outstanding missionary was Fr. Jacopo Broy. Rome decided to strengthen the Catholic Church in Assam and separated the North-East from Bengal and created the Prefecture Apostolic of Assam in 1889, and it was entrusted to the Salvatorians headed by Otto Hopfenmueller. Meanwhile three Salvatorian Sisters from Germany also joined the mission.

The Salvatorians were forced to leave the country in 1915 and the Jesuits looked after the mission till 1921. Then the mission was entrusted to the Salesians of Don Bosco, who arrived in 1922 under the leadership of Fr. Louis Mathias, a French Salesian, who was appointed the Prefect Apostolic of Assam. The arrival of several zealous Salesian missionaries boosted the missionary work and in 1934 the Prefecture of Assam was elevated to a diocese with Louis Mathias as its first bishop.<sup>22</sup> The first missionary presence in Arunachal Pradesh was with the coming of the MEP fathers in Assam in 1850.

### 2.2.4 Chotanagpur

The early history of the Catholic Church in Chotanagpur region is related to the story of the Jesuit Mission in Bengal, which once belonged to the Jesuits of English Province until the year 1846. The Vicar Apostolic of Calcutta, Msgr. Oliffe, managed through Propaganda Fide to get the Jesuits of the Belgian Province to take up the mission work in Chotanagpur. On November 28, 1859, the first four Belgian Jesuits arrived in Calcutta. In 1864 the Vicariate Apostolic of Calcutta was formally handed over to the Belgian Jesuit Province. With Msgr. Walter Steins becoming the Vicar Apostolic of West Bengal (1867-1877), evangelization in Balasore, Midnapore, 24 Parganas, Sunderbans and in Chotanagpur began. On July 10, 1869, Msgr. Steins sent Father A. Stockman to Chaibasa. Only in 1871, Ranchi was transferred to Calcutta by the Capuchins.

<sup>21</sup> Christoph BECKER, SDS, *Early History of the Catholic Missions in Northeast India*, translated and edited by F. LEICHT, SDS/S. KARO-TEMPREL SDB, Shillong 1989, 91.

<sup>22</sup> Isaac PADINJAREKUTTU, *The Catholic Church in North-East India: A Socio-Historical Profile*, in: Francis THONIPPARA CMI/Sunny MANIAKKUNNEL OCD (ed.), *Catholic Contribution to the Indian History, Society and Culture, 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, Bengaluru 2018, 227-245, 230.

The real evangelization work, however, got afoot only with the arrival of Father Constant Lievens in Chotanagpur on March 18, 1885.<sup>23</sup> Constant Lievens, the Belgian Jesuit, the apostle of Chotanagpur, won the total confidence of the tribals when he courageously championed their claims to lands where once they had freely roamed and worked until robber landowners displaced and slowly enslaved them. By 1910 the Catholic population was more than 150,000 tribals. Not the least significant aspect of this Catholic movement is the fact that in the forty years or so, the administration of the Chotanagpur mission was almost the first in India to go more or less completely native.<sup>24</sup>

### 2.3 Bombay Mission

In 1668, the Islands of Bombay were formally ceded to England by the Crown of Portugal. Soon, they did not allow the Portuguese clergy into their territory. The British Government permitted the Vicar Apostolic of the Great Mogul to take temporary charge of the Islands. Already in 1716 negotiations between Rome and London had begun with a view to transferring the jurisdiction over Bombay churches from the Archbishop of Goa to the Vicar Apostolic. The Portuguese priests were expelled from Bombay by the British Governor, Charles Boone, and the existing four churches of Bombay were entrusted to the Carmelite Vicar Apostolic Msgr. Maurice of St Teresa, who took over on May 13, 1720 as caretaker. A good number of the laity and even the priests were unable to reconcile themselves to this breaking off the contacts with the *Padroado*. At the end of the 18<sup>th</sup> century, a sort of double jurisdiction came in Bombay. It was only a beginning of a long series of scandals and disputes that continued, until the cessation of the jurisdiction of the Archbishop of Goa in the Island in 1886.<sup>25</sup>

In 1850 Bishop Anastasius Hartmann, a Swiss Capuchin, was appointed as the Vicar Apostolic of Bombay to settle the problem. The Capuchins replaced the Carmelites in Bombay and finally in 1858 the Bombay and Pune were handed over to the Jesuits. For women's education, the services of the Sisters of Jesus and Mary were sought.<sup>26</sup> Bishop Hartmann returned to the Patna Vicariate where he was appointed Vicar Apostolic, a post he continued till his death in 1866.

In 1886, the Indian Latin Hierarchy was established and, by a Concordat between the Holy See and Portugal, the Bombay vicariate was made an Archdiocese. Shortly before, what was still under the jurisdiction of the archdiocese of Goa and situated in an around Bombay city, was constituted into the diocese of Daman, suffragan to Goa, comprising territorially the entire coast from the Savitri river up to the Narmada except Bombay Island. In 1928, this diocese ceased to exist and its territory, excepting Daman and Diu, was incorporated into the archdiocese of Bombay, bringing to a happy end of the two centuries of dualism. In 1854, the vicariate apostolic of Poona was formed, which in 1886, was raised to a diocese. In 1858, Aurangabad and Malwa were also detached from Bombay and attached to other missions. East Gujarat, Kathiawar and Kutch were entrusted to the Spanish Jesuits of the Aragon Province as the mission of Ahmedabad, later raised to a diocese.<sup>27</sup>

**23** Peter TETE, SJ, Catholic Mission in the Chotanagpur Region, in: KANJAMALA (ed.), *Integral Mission Dynamics* (n. 6), 208-224, 210-211.

**24** Cf., MOFFETT, *A History of Christianity in Asia* (n. 7), 430-431.

**25** DIAS, *Padroado-Propaganda Conflict* (n. 9), 622.

**26** VELINKAR, Catholic Mission in the Region of Bombay (n. 6), 149.

**27** *Ibid.*, 149.

## 2.4 Tamil Nadu – Pondicherry

After the Society of Jesus was suppressed in 1773, the Holy See entrusted the 250,000 Christians in and around Madurai to the care of the Paris Foreign Missions Society (MEP). Its stronghold was in Pondicherry. But this decision met with strong opposition from *Padroado* and English East India Company and the implementation was a difficult task. To meet the deadlock Pope Gregory XVI established a Vicariate Apostolic at Madras in 1832.<sup>28</sup> The Pope nominated Msgr. Clement Bonnard the first Vicar Apostolic of Pondicherry (1836-1861). The synods of 1844 and 1849 held in Pondicherry are two milestones in the process of an indigenous hierarchy. In 1845 the Vicariate Apostolic of Pondicherry was divided into three Missions: Pondicherry, Coimbatore and Mysore. In 1850 Mysore and Coimbatore too were elevated to an Apostolic Vicariate.

The Madurai Mission was entrusted to the Jesuits after 1830 which included also the Pearl Fishery Coast. In 1846, the Madurai Mission was made a Vicariate Apostolic, and Msgr. Alexis Canoz was made the first Vicar Apostolic. In 1887, the Vicariate Apostolic of Madurai became the diocese of Tiruchirappalli as suffragan to the Metropolitan See of Bombay. As part of indigenization of the Indian Latin Hierarchy, in 1923 Tuticorin diocese was established and Msgr. T. Roche, S.J. was made its bishop, the first Indian bishop of the Latin rite. In 1928, the Madurai diocese was erected.<sup>29</sup>

## 2.5 Karnataka – South Canara

The Catholics of Canara were initially under the jurisdiction of the *Padroado* Archbishop of Goa. But, in 1674 the Holy See appointed Thomas de Castro the Vicar Apostolic of Canara under the Propaganda Fide. This led to a conflict between the *Padroado* and Propaganda, a conflict that continued unabated till 1886. Revival of Catholic life in Canara began under the Carmelite missionaries (OCD), especially after the establishment of the Vicariate Apostolic of Mangalore in 1845. Progress was rapid after the Jesuits of the Venice Province took charge of the Vicariate in 1878. Educational institutions were opened for the benefit of the Catholic children.<sup>30</sup> The active involvement of the missionaries sent by the Propaganda Fide resulted in the formation of the dioceses in Karnataka. The commitment of the MEPs and the Jesuits in Karnataka cannot be ignored.

## 2.6 Andhra Pradesh-Telangana

Jesuit missionaries from Pondicherry (1700-1773) were the first Andhra Pradesh missionaries. Later came the missionaries of the Paris Foreign Missions Society (MEP). Since 1800, organized mission work has been done by the Pontifical Institute for Foreign Missions (PIME) in

**28** Hugald GRAFE, History of Christianity in India, Vol. IV, Part 2: Tamil Nadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Bengaluru 2021 (Reprint), 35-37.

**29** S. M. MICHAEL SVD, Catholic Mission in the Region of Tamilnadu, in: KANJAMALA (ed.), Integral Mission Dynamics (n. 6), 53-69, 57-59.

**30** Alphonsus D'SOUZA, SJ, Catholic Church in Karnataka, in: KANJAMALA (ed.), Integral Mission Dynamics (n. 6), 89-95, 91.

**31** Gorantla JOHANNES, Catholic Mission in the Region of Andhra Pradesh, in: KANJAMALA (ed.), Integral Mission Dynamics (n. 6), 96-113, 97.

**32** Stephen NEILL, A History of Christianity in India, 1707-1858, Cambridge 1985, 279.

**33** DIAS, Padroado-Propaganda Conflict (n. 9), 629.

**34** *Ibid.*, 630.

**35** DE VAULX, History of the Missions (n. 8), 86.

**36** George M. ANATHIL, Theological Formation in India, Poona 1966, 62.

**37** History Album of St Joseph's Apostolic Central Seminary, Verapoly-Puthenpally-Always, Always 1933, 25.

**38** APF, SOCG, Vol. 427, ff. 118-121.

Telangana and in the coastal region by the Paris Foreign Missions Society (MEP) and the Society of St Joseph (MHM) in Rayalaseema region, and by the Missionaries of St Francis de Sales (MSFS) in the Vizhakhapatnam region.<sup>31</sup> More religious Congregations, like Sisters of St Joseph of Annecy, Sisters of St Anne's of Divine Providence, Sisters of Jesus, Mary and Joseph (JM), Nirmala Sisters, Sisters of St Anne's of Luzern, etc. got involved in the missionary activities and integral development of the people.

### 3 *Multa praeclare*

Almost a situation of disorder or chaos was present in the church administration in India due to jurisdictional conflicts. Gregory XVI, the missionary Pope, took judicious but rapid action to bring order out of chaos. He created four new Vicariates Apostolic – Madras (1832), Calcutta (1834), Pondicherry (1836), Madurai (1846). The *Padroado* did not recognize the Propaganda claims.

The Brief *Multa praeclare* was issued on April 24, 1838 by Pope Gregory XVI, who in the fifteen years of his pontificate created seventy dioceses and Vicariates Apostolic in mission lands, and appointed 195 missionary bishops. He left an indelible mark on the history of the Roman Catholic Church in India and is described as greatest Pope of missions.<sup>32</sup> The Brief dispelled wrong notions about the concession of patronage privileges to Portugal, which had truly outlived its relevance in the circumstances then prevailing.

*Multa praeclare* asserts that the Apostolic See, while bestowing Patronage privileges to the Portuguese Crown, never intended to place an impediment in its providing for missionary work in those countries, nor to its having the inherent primacy of authority to decree those things which, considering the necessities of the times, the salvation of the Christian people might demand. Declaring the Brief to be valid and efficacious and that was to have its full and complete effect and to retain the<sup>33</sup> same to its wider extent for those in whose concern it has been issued or to whom it would at any future time affect, notwithstanding any enactments to the contrary, the Pope was as categorical as he could be. The opposition to *Multa praeclare* was very strong, even led to the Goan Schism.<sup>34</sup>

## 4 Propaganda and the Indigenous Indian Church

### 4.1 Indigenous Clergy

Msgr. Ingoli, the first secretary of the Propaganda Fide, was a learned jurist. He made a thorough study about the functioning of the mission and presented three reports. »The report of 1628 attacked the widespread prejudice against the natives as incapable of receiving the fullness of the priesthood. It not only recommended that they should be raised to the priesthood, but also that they should not be kept on principle in subordinate posts. As soon as it became possible, episcopal sees, whose number should be increased, ought to be entrusted to them.«<sup>35</sup> So it was decided »to train as quickly as possible a sufficient and well-equipped native clergy with the ultimate aim of erecting the native hierarchy wherever it would be possible. The first step towards this goal was the decision to establish seminaries for the natives in the missions.«<sup>36</sup>

The Discalced Carmelites from the beginning of their mission among the St Thomas Christians, desired to have seminary<sup>37</sup> and convinced Bishop Alexander Parambil (1663-1687) of this. Accordingly he wrote to the Congregation of Propaganda Fide and requested the service of two priests to teach Syriac.<sup>38</sup> However, the concrete step to establish a seminary for the first time under the jurisdiction of Propaganda Fide was taken by Fr Peter Paul of St Francis OCD in 1682. Propaganda Fide extended financial support to the seminary.

Under various odd situations the seminary was closed down in 1684. As part of the formation of the indigenous clergy, two separate seminaries were established, one at Alengad for the Syrians and another at Verapoly for the Latins in 1766. Later both the seminaries were unified as one, in spite of the protests from the St Thomas Christians.

To promote indigenous learning, in 1844 Vicar Apostolic Francis Xavier appointed Frs. Kuriakose Chavara and Thomas Porukkara as *Malpans* of Malabar, and they were authorized to examine and approve clerics before the reception of priesthood and to approve priests to hear confession.<sup>39</sup> Msgr. Bernardine Baccinelli, OCD, (1853-1868) wanted to co-ordinate clerical formation of Malabar into a central seminary. The new seminary with good ambience was inaugurated on August 15, 1866 at Puthenpally. After 1912 the administration of the seminary was practically done by the Navara Province (Spain) of the Discalced Carmelite Order. For better accommodation in 1933 the seminary was shifted to Mangalapuzha, Alwaye. In 1976 the Holy See permitted the Carmelites to withdraw from the administration and it was entrusted to the Kerala Catholic Bishops' Council (KCBC).<sup>40</sup> At present the Pontifical Institute is inter-ritual and the Mangalapuzha Seminary is exclusively for the Syro-Malabar Church.

The Paris Foreign Missions Society (MEP) in 1771 started a seminary in Virapatnam, in Pondicherry, which had seminarians from India and foreign mission countries. Eventually a separate seminary was established exclusively for the Indians in 1778. The first Tamil priest of the seminary was ordained in 1788. In 1934 the seminary was transferred to Bangalore, the present day St. Peter's Pontifical Seminary.

The Synods of Pondicherry in 1844 and 1849, convened by the Vicar Apostolic Msgr. Bonnard chalked out new programmes for the training of the Indian clergy which was on principle accepted later on all over India. The Synod emphatically stressed the equality of the coloured races in all respects and stressed the adequate and complete training of the native clergy. The Synod of Pondicherry in 1844 marks the starting point for the new seminary programme of Propaganda. The First Synod of Pondicherry (January-February 1844) was not merely an important event in the history of the Catholic Church in South India in the first half of the 19<sup>th</sup> century, but its influence eventually spread to the whole of the Catholic missions because of the publication of the Holy See Instruction based on the decrees of this synod.<sup>41</sup>

The instruction of the Propaganda Congregation in 1845, based upon the findings of the Synod of Pondicherry, constitutes the official endorsement of the new policy. With that the theoretical controversy concerning the intellectual, moral and hierarchical equality of the Indian clergy with the Western missionaries was solved.

The Apostolic Visitation was from 1859 to 1862, and was carried out by Msgr. Bonnard and Msgr. Charbonneaux, which promoted native clergy. However, prejudices and misconceptions from the part of missionaries were not missing.

Frequent interventions and instructions of Propaganda Fide reminded the missionaries about the need to dedicate themselves to the mission work, faith formation and formation of the indigenous clergy. It was being insisted upon during the papacy

**39** Positio, Cyriaci Eliae Chavara (Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum Officium Historicum 57), Vatican 1977, 92-93.

**40** Cf., Raphael THATTIL, Priestly Formation in the Syro-Malabar Church, A Historico-Juridical Study, (Unpublished Doctoral Dissertation) Pontificum Institutum Orientale, Rome 1988, 106-107, 110, 125, 131.

**41** Cf., ANATHIL, Theological Formation in India (n. 36), 78, 80, 93, 94, 113.

**42** Quoted in *The Missionaries of to-day*, Most Rev. L. M. Zaleski, Benziger & Co., Ltd. Einsiedeln, Switzerland, No year of publication, Instruction of the S.C. of Propaganda Fide *super gentium conversion* of the 19<sup>th</sup> March 1893, 136.

**43** Cf., George PANTHANMACKEL, MSFS (ed.), CRI Encyclopedia, 2 Volumes, Bangalore 2020.

of Pope Leo XIII as we read in one of such instructions of the Propaganda Fide dated March 19, 1893: »In those places especially, where the seeds of the Faith have been but recently sown, schools will be of greatest help, and the children of neophytes imbued there with Christian doctrine and carefully trained, will form the nucleus around which the others will gather.«<sup>42</sup>

St Joseph inter-diocesan Seminary, Jeppu, Mangalore, was although founded in 1763, was reestablished by the Jesuits in 1878. The training of a numerous and qualified Indian clergy was realized with the establishment of a central Papal Seminary in Kandy in 1893 and subsequently of a good number of other regional and local seminaries and religious scholasticates. The papal seminary was started on May 18, 1893 at Kandy with the sole aim of forming a group of native clergy for the mission work in India and Ceylon. In 1954 the seminary was moved to Poona. St Albert's College, Ranchi, had its beginning in 1911, aiming to impart theological training in context.

#### **4.2 Founding of Institutes of Consecrated Life<sup>43</sup>**

In order to promote the Indian mission and indigenous vocations, Propaganda Fide through the inspiration and instrumentality of its missionaries, founded many institutes of consecrated life with varied charisms. The list given below is not complete.

##### **Franciscan Sisters of St Aloysius Gonzaga (FSAG)**

was founded in 1775 in Pondicherry by Michael Ansaldo SJ as a Pious Association and was canonically erected later. The aim was to foster the holistic Christi and human growth of the natives.

##### **Carmelites of Mary Immaculate ( CMI )**

Three priests of the Syro-Malabar Church, Frs. Thomas Palackal, Thomas Porukkara and Kuriakose Elias Chavara, founded Carmelites of Mary Immaculate (CMI), first indigenous religious congregation in India and the foundation stone for the first monastery was laid on May 11, 1831. at Mannanam, Kerala. The canonical beginning was on December 8, 1855. The Carmelite missionaries (OCD) were very much involved in the earlier days of its foundation.

##### **The Congregation of the Franciscan Sisters of the Immaculate Heart of Mary (FIHM)**

was founded in Pondicherry, on October 16, 1844 by the Servant of God Louis Savinien Dupuis, MEP. The sisters are engaged in different ministries such as evangelization, formation, education, health care and social work.

##### **Franciscan Sisters of Our Lady of Bon Secours (FBS)**

was founded in Pondicherry on September 17, 1858 by Fr Julian Charles Lehodey, MEP. The members are engaged in the care orphans, widows, fallen women, old and sick and education.

##### **Congregation of Mother of Carmel (CMC)**

The Congregation of the Mother of Carmel (CMC), which is the first indigenous Religious Congregation of women in Kerala, was founded on February 13, 1866 at Koonammavu by St. Kuriakose Elias Chavara and Rev. Fr. Leopold Beccaro, OCD.

**Congregation of Teresian Carmelites (CTC)**

Congregation of Teresian Carmelites (CTC) is the Third Order of Discalced Carmelite Congregation (TOCD for women) founded on February 13, 1866 at Koonammavu in Kerala by Kuriakose Elias Chavara and the Italian missionary Fr. Leopold Beccaro, OCD. The Congregation was divided based on the rites and Holy See decided that the first convent at Koonammavu be given to the Syrian Vicariate of Trichur in 1890. So, the sisters of the Syrian rite remained at Koonammavu and developed as an independent congregation (CMC) later.

**The Apostolic Carmel Congregation (A.C)**

was founded in Bayonne, France, on July 16, 1868 by Mother Mary Veronica of the Passion and was established at St Ann's Convent in Mangalore, India, on November 19, 1870, which became the Mother House of the Congregation since the foundation house in Bayonne had to be closed down in 1873. The Carmelite (OCD) missionaries in Mangalore and later the Jesuits helped them to grow in active apostolate with the Carmelite contemplative spirit.

**Congregation of the Carmelite Religious (CCR)**

The Congregation of the Carmelite Religious, originally known as the Third order of the Carmelites, was founded by Mother Mary Teresa Veronica of Passion on July 16, 1868, at Bayonne, France. The Mother house at Trivandrum was opened by Mother Mary Elias on November 10, 1880.

**Carmelite Sisters of St. Teresa (CSST)**

Mother Teresa of St Rose of Lima founded the Institute of Carmelite Sisters of St Teresa on April 24, 1887 at Ernakulam, Kochi in Kerala. The members of this Congregation engage in the work of education, care of orphans, destitute and aged, health care, house visiting, catechizing, prison ministry, etc.

**Franciscan Clarist Congregation (FCC)**

The Congregation was started on December 14, 1888 at Changanacherry, Kerala. It took its origin from a fraternity of Franciscan Tertiaries of the parish of Pala. Their desire for a fuller Franciscan life was responded by Msgr. Charles Lavigne, the then Vicar Apostolic of Kottayam, whose paternal solicitude resulted in founding a new offshoot of the Franciscan family in Kerala, the Franciscan Clarist Congregation.

**Sisters of the Visitation of the Blessed Virgin Mary (SVM)**

Sisters of the Visitation of the Blessed Virgin Mary is a diocesan Congregation in the Archdiocese of Kottayam. It was founded by Servant of God Mar Mathew Makkil, the spiritual father and guiding light of the Knanaya community, on June 24, 1892.

**Daughters of St Anne, Ranchi, (DSA)**

was founded by Mother Mary Bernadette Prasad, an Indian, on July 26, 1897 in Ranchi. The aim of the foundation is the faith formation and uplift of the Christians of Chotanagpur.

**Brothers of the Sacred Heart of Jesus (SHJ)**

Rev. Fr. Adrian Caussanel S.J., a French Jesuit missionary, founded the indigenous religious Congregation of Brothers in 1903 at Irudayakulam in Tirunelveli district of Tamil Nadu. Bro E.M.J. Angelo is the co-founder of the Institute. Through their various apostolates the members give effective witnessing to Christ.

---

### Catechist Sisters of St Ann (CSA)

The Congregation of Catechist Sisters of St Ann (CSA) was founded under the patronage of St Ann at Mattampally, Nalgonda diocese, Andhra Pradesh, India in 1914 by Servant of God Silvio Pasquali, a priest of the Pontifical Institute of Foreign Missions (PIME).

## 5 Literary Contributions

Literary contributions of the missionaries include: *First Spedition* and *Second Spedition* of Joseph Sebastiani (travel narrations, Italian), *Il Viaggio all'Indie Orientali* of Fr. Vincent Mary of St Catherine, *Grammar of Colloquial Malayalam* of Fr Angel Francis, etc. The first printed Malayam book, printed in Propaganda Press Rome, *Samshepavedartham*, was authored by Clement of Jesus. The contributions of Fr Mathew of St Josephin composing the twelve volume *Hortus Indicus Malabaricus* on plants and herbs in Malabar are praiseworthy. The best-known Sanskrit scholar was Fr Paulinus of St Bartholomew, who wrote many books in different languages.

## Conclusion

On the occasion of the four hundred years of the foundation, Propaganda Fide has every right to take pride in recalling the meritorious and dedicated services of its committed missionaries in the remotest villages of India. As true followers of Christ, these missionaries left their homes and dear and near ones and identified themselves with the marginalised and the less privileged and together with sharing the Gospel they liberated the least ones from exploitation and caste and class struggles and made their lives heaven on earth. These missionaries succeeded in implementing the directives of Propaganda Fide by promoting indigenous clergy, by founding Institutes of Consecrated Life and by bringing out books in various local languages and thereby contributed substantially to the promotion of Indian cultures, languages and literature.

The *Padroado*-Propaganda jurisdictional conflict is indeed a dark spot in the mission history of the Indian Church. However, one should not belittle the great missionary contributions of these two missionary agencies. The centuries long ecclesiastical fight between the Church missionary agencies came to a halt on September 1, 1886 with the establishment of the Indian Latin Hierarchy by Pope Leo XIII. The *Padroado* jurisdiction was limited to the Archdiocese of Goa, Dioceses of Kochi, Daman and Mylapore. The Latin Church in India, including Ceylon, was divided into eight ecclesiastical provinces and except Goa, all were put under the Propaganda Congregation. In 1928 the *Padroado* diocese of Daman was suppressed and in 1950 the *Padroado* diocese of Kochi was brought under Varapuzha and Mylapore under Madras. With the annexation of Goa to India in 1961 the Propaganda Fide began to enjoy almost exclusive jurisdiction in the Indian missions except in the territories of the Oriental Churches which are under the Congregation for the Oriental Churches. With the historic letter of Pope Francis to the Indian Catholic bishops on October 9, 2017, the jurisdictional limitations of the Syro-Malabar Church were removed and enjoy All India Jurisdiction. Syro-Malankara Church had already obtained the All-India Jurisdiction a few years back. ♦

---

# Ein außergewöhnlicher Kapuzinermissionar

Antoine-Marie Gachet (1822-1890)

Botschafter des Glaubens, Ethnograph, Linguist

von Adrian Holderegger OFMCap

## Zusammenfassung

Antoine-Marie Gachet (1822-1890) gehört zu den bedeutendsten Missionaren der Schweizer Kapuzinerprovinz des 19. Jahrhunderts, auch wenn er nur rund zehn Jahre in Missionsgebieten tätig war, sei es in Nordamerika (Wisconsin) beim Indianerstamm der Menominee, oder sei es in der Diözese Patna im Nordosten Indiens. Was ihn über sein seelsorgliches, französisch geprägtes Engagement hinaus auszeichnet, ist das außerordentliche Talent als Ethnograph, Naturforscher und Linguist. Er gehört wohl als Ausnahme zu jenen Missionaren, die fremde Kulturen über eine nicht-hegemoniale, empathische »Sachkunde« (Lebenswelt, Ritualien, Sprache und Gegenstände) zu verstehen suchen. Seine Aufzeichnungen, Beschreibungen und Sprachstudien sind bis heute bedeutende Quellen für die Missions-, Kultur- und Indigenengeschichte.

## Schlüsselbegriffe

→ Indigene Christen  
→ Franziskanermission  
→ Mission und Forschung

## Abstract

Antoine Marie Gachet (1822-1890) is one of the most important missionaries of the Swiss Capuchin Province in the 19th century, although he was only active as a missionary for about ten years, working in North America (Wisconsin) with the Indian tribe of the Menominee and in the diocese of Patna in north-eastern India. What distinguishes him beyond his pastoral, Franciscan commitment is his extraordinary talent as an ethnographer, natural scientist and linguist. He is doubtless an exception and belongs among those missionaries who seek to understand foreign cultures through non-hegemonic, empathetic »factual knowledge« (every-day life, rituals, language and objects). His notes, descriptions and language studies are still important sources for missionary, cultural and indigenous history.

## Keywords

→ Indigenous Christians  
→ Franciscan missionary activity  
→ Missionary activity and research

## Sumario

Antoine Marie Gachet (1822-1890) es uno de los misioneros más importantes de la provincia capuchina suiza del siglo XIX, aunque sólo estuvo activo en zonas de misión durante unos diez años, ya sea en Norteamérica (Wisconsin) con la tribu india de los menominee, o en la diócesis de Patna, en el noreste de la India. Lo que le distinguió más allá de su compromiso pastoral y franciscano fue su extraordinario talento como etnógrafo, naturalista y lingüista. Probablemente pertenezca a la excepción de los misioneros que buscan comprender las culturas extranjeras a través de un »conocimiento factual« no hegemónico y empático (mundo de la vida, rituales, lengua y objetos). Sus notas, descripciones y estudios lingüísticos siguen siendo fuentes importantes para la historia misionera, cultural e indígena.

## Palabras clave

→ Cristianos indígenas  
→ Misión franciscana  
→ Misión e investigación

---

## 1 Einleitung

Seit den 1980er Jahren wird in der ethnographischen Forschung der »materiellen Kultur«, der Art und Weise der Gestaltung der materiellen Umwelt erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>1</sup> Diese Sachkundeforschung erweist sich immer mehr als wichtiger Beitrag der sozial- und humanwissenschaftlich orientierten Ethnologie. Es wird davon ausgegangen, dass die Artefakte, das von Menschenhand Fabrizierte (kurz: die »Dinge«), nicht bloß einen Teil der sozialen Netzwerke bilden und damit zu kulturell aufgeladenen Bedeutungsträgern werden, sondern auch als Träger sozialer Transformation Bedeutung erhalten.<sup>2</sup> Denn die Objekte in ihrer Form, ihrer Bedeutung und in ihrer Funktion geben Auskunft über ihre Hersteller und Benutzer wie auch über ihren kulturellen Stellenwert. Die »Dinge« sind in der Regel Träger von bestimmten Bedeutungen, die von den Herstellern unterlegt und im sozialen Kontext eingesetzt, interpretiert, aber auch verändert werden können. So sind Kleidungsstücke in ihrer Funktionalität nicht bloß Verhüllungs- und Wärmelemente, sondern auch Verdinglichungen kultureller Identität und kultureller Symbolsysteme. Nicht nur dies: Weil Artefakte zumeist auch kultureller Ausdruck von Selbstverständnis, Weltanschauung und Symbolwelt einer bestimmten Gesellschaft sind, spielen sie eine eminente Rolle in der kulturellen Begegnung und im interkulturellen Dialog. Dies gilt im besonderen Maß im interkulturellen Austausch der christlichen Missionare mit der indigenen Bevölkerung.<sup>3</sup>

Antoine-Marie Gachet, ein Freiburger Kapuziner, gehört im 19. Jahrhundert zu jenen Missionaren, die die Artefakte und ihre Bedeutung ins Zentrum des missionarischen Diskurses stellten.<sup>4</sup> Darüber gibt sein akribisch geführtes »Journal«<sup>5</sup> Auskunft. Er war während einer kurzen Zeit, von 1859 bis 1862, beim nordamerikanischen Indianerstamm der Menominee tätig. Wie wohl nur wenige vor ihm, hat er es verstanden, deren Artefakte als Informationsquelle dieser für ihn fremdartigen Kultur zu nutzen, nicht bloß, um in einer großen Wertschätzung diese zu verstehen, sondern sie auch im Sinne eines christlichen Religions- und Kulturverständnisses zu transformieren. Es ist nicht zu übersehen, dass eine enge Verflechtung von Materialisierung (beispielsweise kultischer Gegenstände) und von Bedeutungsmustern im wechselseitigen Austausch eine entscheidende Dynamik in der Aneignung des Christentums ausgelöst hat. Wir wollen unter dieser Perspektive in den nachfolgenden Abschnitten einzelnen Facetten der Missionstätigkeit von Gachet nachgehen.

1 Vgl. Stefanie SAMIDA/Manfred K. H. EGGERT/Hans Peter HAHN (Hg.), *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen – Konzepte – Disziplinen*, Stuttgart/Weimar 2014.

2 Vgl. Chris GOSDEN/Chantal KNOWLES, *Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change*, Oxford/New York 2001.

3 Vgl. Cora BENDER/Christian CARTENSEN/Henry KAMMLER/Silvia S. KASPRYCKI (Hg.), *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanischer Forschung in Frankfurt a. M., Köln 2005.*

4 Vgl. Silvia S. KASPRYCKI, Gachet und wie er die Welt sah: Von Ethnologen, Missionaren und der Faszination der Dinge, in: BENDER/CARTENSEN/KAMMLER/KASPRYCKI (Hg.), *Ding – Bild – Wissen* (Anm. 3), 16–38, 16–17.

5 Antoine-Marie GACHET, *Cinq ans en Amérique. Journal d'un missionnaire, Fribourg 1890* (Auflage in nur 25 Exemplaren). Während die ersten beiden Teile des Werks (»Parmi les faces-pâles« und »Parmi les peaux-rouges«) den Erfahrungen mit »weißen« und »roten« Amerikanern entsprechen, bildet der dritte Teil (»Origines Américaines«) einen großangelegten kulturellen Vergleich zwischen der Alten und der Neuen

Welt. Vorabdrucke in fünf Folgen finden sich als »Cinq ans en Amérique«, in: *Revue de la Suisse catholique*, 1892–1890. – Es handelt sich um ein Tagebuch, in dem er in einer schwer entzifferbaren filigranen Schrift die Abläufe eines Missionsalltags im Ablauf eines Jahres, kulturelle und soziale Zusammenhänge einer auf wenige Tausend reduzierten Volksgemeinschaft beschreibt – reich bebildert mit Feder- und Aquarellzeichnungen.

## 2 Biographische Notizen

Antoine-Marie Gachet<sup>6</sup> wurde am 8. April 1822 in der Unterstadt von Freiburg im Üe. geboren. Sein Bürgerort ist Gruyères, eine geschichtsträchtige und geschäftstüchtige Gemeinde etwa 30 Kilometer westlich vom Kantonshauptort Freiburg gelegen. Der begabte Junge besuchte das renommierte städtische Jesuiten-Gymnasium St. Michael. Das Studium der Sprachen, der Literatur wie auch anderer Kulturen soll ihm schon damals sehr zugesagt haben. Die alten Sprachen eignete er sich am Kollegium so gut an, dass er die lateinischen und griechischen Texte ohne weiteres in der Originalsprache lesen konnte, was ihm später bei seinen Übersetzungsarbeiten von Schrifttexten in indigene Sprachen hilfreich war. Sein späterer Vorgesetzte und Mitbruder, Bischof Anastasius Hartmann, der selbst Kenner vieler Sprachen war, äußert sich später sehr lobend »über die ans Wunderbare grenzende Sprachbegabung und Sprachenkenntnisse« seines Mitbruders und Mitarbeiters.<sup>7</sup> Antoine-Marie Gachet trat im Herbst 1841 als Neunzehnjähriger in das Noviziat des nahegelegenen Kapuzinerklosters in Freiburg ein, wurde 1846 nach einem fünfjährigen Philosophie- und Theologie-Studium zum Priester geweiht und wenige Jahre später von der Provinzleitung zum Guardian und Novizenmeister in Freiburg (1853-1855) ernannt. Auch für die damalige Zeit ist dies eine eher ungewöhnlich frühe Berufung in diese Ämter! Sein tiefster Wunsch war es jedoch, Missionar zu werden. Dies entsprach dem damaligen missionarischen Aufbruch, der nach den liberal-radikalen Umstürzen in der Schweiz seit den 1840er Jahren zunehmend an Dynamik gewann und wohl in einer unterschwelliger Intention versuchte, gleichsam kompensatorisch das verlorene katholische Terrain in Übersee wieder gutzumachen.<sup>8</sup> Dies ist insbesondere für den stark bedrängten Katholizismus Freiburgs der Fall.<sup>9</sup>

Um sich auf die Missionstätigkeit vorzubereiten, studierte A.-M. Gachet – was zunächst einigermaßen erstaunt – unter anderem Hebräisch beim Kanoniker der Kathedrale Christophore Cosandey (1818-1882), dem späteren Bischof von Lausanne.<sup>10</sup> Dahinter steht die damalige, geläufige Auffassung, das Hebräische sei eine Ursprache, deren Spuren sich in wundersamer Weise in allen gängigen Sprachen finden ließen.<sup>11</sup> Gachet erhoffte sich dadurch wohl einen leichteren Zugang zu den Sprachen der Urvölker. Denn sowohl in Wisconsin wie auch im indischen Patna sollte er hierzu ausgedehnte linguistische Studien betreiben.

Auf Wunsch und Geheiß des Provinzobers wurde Gachet – für ihn ganz unerwartet – 1857 als Missionar nach Nordamerika (Wisconsin), in die nordamerikanische Diözese Milwaukee entsandt, dessen erster Bischof, Johannes Martin Henni (1843-1881), aus dem bündnerischen Obersaxen stammte. Gachet sollte als Guardian und Novizenmeister dem ersten Kloster in Calvary vorstehen, das auf Wunsch von Bischof Henni durch die beiden Weltpriester Gregor Haas (später P. Bonaventura) aus dem Kanton Thurgau und Johann Frey (später P. Franziskus) aus dem Kanton Solothurn gegründet wurde.<sup>12</sup> Einer der beiden Weltpriester wollte ursprünglich in die Schweizer Kapuzinerprovinz eintreten, verließ aber aus unbekanntem Gründen den Orden, wurde später aber dennoch in einer ungewöhnlichen Aktion des Generalministers in den Orden aufgenommen. Beide begannen unter Gachet

<sup>6</sup> Vgl. Thomas HENKEL, Art. Antoine-Marie Gachet, in: Historisches Lexikon der Schweiz (elektronische Version).

<sup>7</sup> Zit. nach Oktavian SCHMUCKI, Der äußerst sprachbegabte Freiburger Kapuziner Antoine-Marie Gachet [...], in: Franziskus-Kalender 2011, 110-111.

<sup>8</sup> Vgl. den aufschlussreichen Artikel von Francis PYTHON, L'histoire fribourgeoise en arrière-fonds, in: Adrian HOLDEREGGER / François RÜEGG, Antoine-Marie Gachet (1822-1890). Missionnaire, ethnographe, collectionneur, Fribourg 2020, 20-31.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 25.

<sup>10</sup> Vgl. Louis GRANGIER, Nécrologie, in: Nouvelles Etrennes Fribourgeoises, Almanach des Villes et des Campagnes, publié sous le patronage de la Société Economique et d'utilité publique de Fribourg, Fribourg 25 (1981) 77-79.

1857 das Noviziat; der erstere wurde später Provinzialminister der von ihm mitbegründeten Provinz; der letztere brachte es gar zum Generaldefinitor des Gesamtordens in Rom. Die Chroniken bzw. die Personalkataloge berichten, dass unter Gachet bis zu seinem Wegzug vom Mount Calvary im Mai 1859 erstaunlicherweise sieben Schweizer Novizen eingekleidet wurden.<sup>13</sup> Es verwundert, dass sich unter den ersten Kapuzinern so viele Schweizer finden lassen. Dies ist wohl auch die Frucht intensiver Werbung in der Schweiz, die ohnehin eingebettet war in die von großer Entbehrung geprägte Auswanderungswelle Mitte des 19. Jahrhunderts. Hierfür gibt es ein für sich sprechendes Zeugnis von 1860, das P. Franziskus in der Schweizerischen Kirchenzeitung publizieren ließ: »Wir haben uns dieser Mission nicht hingegeben, um ein Klösterlein zu gründen, das wie eine Oase in dem paganistischen Staatenbunde vereinzelt dastehen sollte: wir müssen erobern, wenn wir der Fahne Christi nicht unwürdig sein wollen [...]. Dafür brauchen wir Leute, aber unverdorben, einer dauerhaften religiösen Begeisterung und Hingebung fähig, wie solche sich durch ihre Zeugnisse und die Einsicht in ihre sittliche Vergangenheit zu einem derartigen Vertrauen berechtigt halten dürfen.«<sup>14</sup> Für junge Ausreisewillige wurde das Einverständnis der Eltern verlangt, aber auch ein Sitten- und Studienzeugnis. Und zudem wurde im Bedarfsfall für die Überfahrt eine bestimmte Geldsumme in Aussicht gestellt.

Das Zusammenleben in der Gemeinschaft war, wie wir aus den Tagebüchern von Gachet erfahren, nicht ohne Spannungen und Meinungsverschiedenheiten. Seine häufigen pastoralen Abwesenheiten – immerhin war er Hausoberer – haben wohl das Ihre beigetragen, dass es nach eineinhalb Jahren zum Bruch mit der Kommunität kam. Er selbst spricht mehrfach von einer leidvollen und von »Tränen« geprägten Zeit.<sup>15</sup> Etwas beschönigend, aber kaum der Realität entsprechend sieht ein Chronist des Ordens den ausschließlichen Grund seines Wegzugs in der gewachsenen Anzahl von Brüdern, die für die weitere Entfaltung der Kommunität und der Provinz genügten.

### 3 Die Missionstätigkeit bei den Menominee – ein neuer Ansatz

Gachet zog auf Wunsch (oder vielleicht war es nur ein Angebot) von Bischof Henni 1859<sup>16</sup> in das Keshena Reservat von Wisconsin westlich der Großen Seen, um den dortigen Stamm der Menominee mit dem christlichen Glauben vertraut zu machen, nachdem die dortige Missionsstation ziemlich verwaist war. Der relativ kleine, und nur wenige Tausend Angehörige umfassende Indianerstamm<sup>17</sup> ist in der Region des oberen Mississippi River in Wisconsin beheimatet. Ihre Selbstbezeichnung lautet »Ome nomenew« (franz. folle-avoine), was so viel bedeutet wie Volk des Wildreises. Ihr ursprüngliches Wohn- und Jagdgebiet umfasste ein riesiges Gebiet von 40 000 km<sup>2</sup>. Nach der sukzessiven Zurückdrängung durch weiße Siedler und Holzfäller seit dem späten 17. Jahrhundert und nach diversen Landverkäufen und Verträgen stimmten die Menominee im sogenannten Wolf-River-Vertrag von

11 Vgl. GACHET, Journal (Anm. 5), 299–300.

12 Vgl. Christian SCHWEIZER, Mount Calvary und Wesemlin Luzern. Kapuziner auf Mount Calvary in den USA und der Bezug zur Schweiz, in: Helvetia Franciscana 36 (2007) 94–109.

13 Vgl. ebd., 103.

14 Vgl. ebd., 102.

15 Vgl. GACHET, Journal (Anm. 5), 44 und 78, bes. 318.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. David R. M. BECK, The Struggle for Self-Determination. History of the Menominee Indians since 1854, Lincoln/London 2005. Der Zensus von 1854 umfasste gerade mal 1'930 Angehörige, wobei ungefähr die Hälfte zu den »Bekehrten« zu rechnen war.

1854 zu, in ein Reservat im nordöstlichen Wisconsin zu ziehen mit dem Namen Keshena (sc. Name eines Häuptlings), das mehr als vierzig Mal kleiner war als das ursprüngliche Gebiet.<sup>18</sup> Mehrere Versuche sind gescheitert, die Volksgruppe nach Minnesota umzusiedeln. In der Regel stellten sich die meist aus Europa stammenden katholischen Missionare – im Gegensatz zu den protestantischen Kollegen, die meist aus den USA stammten – auf die Seite der indigenen Bevölkerung – dies gilt besonders auch für Gachet. Dies verlieh ihrer Missionsarbeit im Kontext der staatlichen Assimilationspolitik ungewollt einen politischen Akzent, verschaffte ihnen aber auch im Hinblick auf Konversionen ungeahnte Vorteile. Gachet, der sich der Idee der Behörden widersetzte, nicht-christianisierte Menominee umzusiedeln, vermerkt, dass sich wohl etliche taufen ließen, um der drohenden Umsiedlung zu entgehen.<sup>19</sup> Gezwungenermaßen mussten Missionare zwischen einer zivilisatorischen Assimilationspolitik und der Gewährung einer bestimmten kulturellen Eigenständigkeit der indigenen Bevölkerung Position beziehen.<sup>20</sup> Gachet scheint sich eher, und nicht zuletzt aus katholisch-theologischen Gründen, für das Letztere entscheiden zu haben, da er in den religiösen Grundüberzeugungen und im moralischen Regelwerk große Affinitäten zu seiner katholischen Glaubenswelt erkannte.

So ist die Absicht Gachets nur folgerichtig, das Leben mit den Indigenen in dieser abgelegenen Gegend, den entbehrungsreichen Alltag dieses Jäger- und Sammlervolkes zu teilen. In diesem Teilen eines für ihn unglaublich einfachen und auf das Wesentlichste konzentrierten Lebens spiegelt sich ein Missions-Verständnis, das aus dem üblichen Rahmen fällt. Denn die Missionare wohnten in der Regel – was besonders für die Jesuitenmissionen zutrifft – in den eigens dafür eingerichteten Zentren mit den entsprechenden Annehmlichkeiten, um von dort aus ihre Missionstätigkeit zu betreiben. Was aber Gachet nebst dieser franziskanischen Einfachheit – er selbst erinnert mehrfach daran – zusätzlich auszeichnet, war sein ausgesprochen sachorientiertes, »wissenschaftliches« Interesse an seiner Umgebung, an Traditionen, sozialen Prozessen, aber auch an Geografie, an der Natur mit ihrer Fauna und Flora. Er besaß die außerordentliche Fähigkeit, die Welt mit all ihren »Dingen«, denen er begegnete, detailgetreu zu beschreiben. Sein Zeichentalent half ihm, Erzählungen und Beschreibungen, die Objekte der »materiellen Kultur« der Menominee zu illustrieren. Manches erinnert an den genialen Forschungsreisenden und Naturforscher Alexander von Humboldt (1768-1859), der in seinen berühmten Reiseberichten der »neuen Welt« Natur und Kultur eigenhändig illustriert und kommentiert. Vieles deutet darauf hin, dass der vielbelesene Gachet<sup>21</sup> von ihm wusste. Über seine eigentliche Missionstätigkeit hinaus widmete sich Gachet im Explorationsgeist des 19. Jahrhunderts intensiv der systematischen Erforschung der Lebensgewohnheiten und der Sprache der Menominee. Die wohl beste Kennerin der Missionsgeschichte dieser indigenen Volksgruppe schreibt: »Seine Aufzeichnungen, ergänzt von einer gut dokumentierten Sammlung von Gegenständen, zählen heute zu den wertvollsten ethnographischen Quellen zur Kultur der Menominees im 19. Jahrhundert.«<sup>22</sup>

**18** Vgl. Patricia K. OURANDA, *The Menominee Indians. A History*, University of Oklahoma Press 1979, 59ff. Das Terrain, das sie erhielten, war offensichtlich nicht sehr fruchtbar. Die darauffolgenden Jahre waren daher geprägt von Hunger und Armut, was die Missionare vor eine besondere Herausforderung stellte, denn sie mussten sich auch – sollten sie Erfolg

haben – für alternative Produktionsweisen und Handelsmöglichkeiten einsetzen. Vgl. GACHET, *Journal* (Anm. 5), 270.

**19** Vgl. ebd., 135.

**20** Vgl. BECK, *The Struggle for Self-Determination* (Anm. 17).

**21** So ließ er sich in die Abgeschiedenheit seines Klosters in Mount Calvary Bücher nachsenden. Bestens mit der damaligen historischen, ethnographischen und naturwissenschaftlichen Fachliteratur bekannt, verfasste er beispielsweise eine Geschichte Nordamerikas (vgl. den dritten Teil seines Journals).

### 3.1 Die Anfänge der Mission

Die Anfänge der Missionstätigkeit bei den Menominee reichen zurück bis ins Jahr 1669, als die Indigenen dem Jesuitenpater Claude Allouez begegneten, der auf Erkundungsfahrt war.<sup>23</sup> Denn die Kunde von verschiedenen »wilden« Völkern westlich der Großen Seen eröffnete der Jesuiten-Mission in Neufrankreich ein neues Feld der Missionierung. Doch bereits 1684 endete die intensive Missionstätigkeit der Jesuiten; dieses rasche Ende fiel in die Spätzeit jesuitischer Unternehmungen, die vom Verlust ihres »großen politischen und gesellschaftlichen Einflusses« (S. Kasprzycki) geprägt war. Abgesehen von spärlichen Besuchen der Missionare in diesen Gebieten, die vor allem der »weißen« Bevölkerung franko-kanadischer Abstammung galten, geriet die indigene Bevölkerung erst in den 1820er Jahren wieder ins Blickfeld des Interesses von Missionaren, was wohl auch mit dem gesamt-kirchlichen Interesse an der »Propaganda Fide« zusammenhängt. In wechselnder Folge engagierten sich verschiedene Orden und Kongregationen mit jeweils mäßigem Erfolg in der Mission im Gebiet der Menominee. Entscheidende Figuren waren der französische Sulpizianerpater Gabriel Richard (1823 wieder erster Kontakt mit den Menominee), der italienische Dominikaner Samuele Mazuchelli (bis 1834)<sup>24</sup> und der belgische Priester Florimond Bonduel (bis 1854). Gachet übernahm 1859 die Menominee-Mission, die sich in einem wenig erfreulichen Zustand befand und kaum mehr versorgt wurde. Diese Übernahme fiel zudem in eine »unruhige Periode« nach dem Tod des Häuptlings Oshkosh, gekennzeichnet von Auseinandersetzungen der indigenen Bevölkerung mit Regierungsvertretern wie auch durch Querelen zwischen einzelnen Gruppierungen (sc. »bands«) der indigenen Bevölkerung. Mit großer Begeisterung widmete sich Gachet der neuen Aufgabe, so dass er bereits im Oktober 1860 seinem Bischof Johann Martin Henni der Diözese Milwaukee eine blühende Gemeinde vorstellen konnte.<sup>25</sup> Erstaunlich bleibt bis heute, dass er gleichzeitig ausgedehnte ethnographische, naturkundliche und linguistische Studien betreiben konnte. Nach dem Rückzug der Kapuziner verwaiste die Mission erneut. Die einzelnen Orden und Kongregationen mögen unterschiedliche, auch ordensstrategische globalkirchliche Interessen verfolgt haben; in diesem Zusammenhang wäre es daher interessant zu erfahren, ob und in welcher Form die Neugründung in Calvary einer weltweiten Missions-Strategie des Generalats der Kapuziner in Rom entsprach oder ob sie eher der Zufälligkeit einer bischöflichen Anfrage entsprach.

Die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773 durch Papst Clemens XIV. bedeutet auch das Ende eines bestimmten Typus der Missionstätigkeit. Das 1822 in Lyon von einer Frau namens Pauline Jaricot – in Anlehnung an die von Papst Gregor XV. 1622 ins Leben gerufene »Congregatio de Propaganda Fide« – gegründete und überaus erfolgreiche Missions-Werk »l'Oevre de la Propagation de la foi« zeichnet neue Wege der Missionstätigkeit ganzer Generationen vor, nicht zuletzt durch die enge Rückbindung der fernen Missionskirchen Amerikas, Afrikas und Ozeaniens an die Heimatgemeinden.<sup>26</sup> Die Herkunftspfarrreien und Lokalkirchen der Missionare und Missionarinnen erhielten durch den regelmäßigen

22 Vgl. Sylvia KASPRYCKI, Die Dinge des Glaubens. Menominees und Missionare im kulturellen Dialog, 1830-1880, Münster 2006, 46.

23 Vgl. ebd., 205.

24 Mazuchellis Lebenserinnerungen und ethnografische Beobachtungen, die 1844 in Mailand gedruckt wurden und die eine »äußerst ergiebige Quelle« (Kasprzycki) für die Rekonstruktion der Voraussetzungen missionarischer Tätigkeit darstellen, sind in gewisser Weise Vorbild und Inspirationsquelle für Gachets »Journal«.

25 Vgl. GACHET, Journal (Anm. 5), 257-258.

26 Vgl. François WALTER, Avant l'anthropologie, les missionnaires fribourgeois (XVII-XIX siècles), in: François RÜEGG (dir.), Des collections sortent de l'oubli. Un trésor, une histoire, Fribourg 2015, 61-82.

Austausch, und sei es auch nur durch die regelmäßigen finanziellen Beiträge, durch die globale aktive Einbindung eine ekklesiale Aufwertung; der dadurch ausgelöste Elan in den Lokalkirchen bereitete damit auch den Boden für weitere »Berufungen«; andererseits wurden damit auch Ressourcen frei, die es den in den Missionsgebieten Tätigen erlaubte, in Bildung, Sozialeinrichtungen, Kirchen und Klöster zu investieren. Das Lyoner Werk machte die regelmäßige Kollekte sehr populär, unterstützt durch die leicht zugängliche Zeitschrift *Annales*, für deren Erwerb ein wöchentlicher Beitrag von fünf Centimes eingesetzt werden musste.

### 3.2 Die Rückbindung an die Heimat

Die Missionstätigkeit – vermutlich auch die Missionsbegeisterung von Gachet ist in diesen missionarischen Aufbruch eingebettet und auch nur von daher zu verstehen. Es ist bekannt, dass die Pfarreien der Diözese Lausanne-Genf das Werk der »Propaganda« seit den 1830er Jahren stark unterstützt haben.<sup>27</sup> Wohl inspiriert durch die bereits institutionalisierten Missions-Berichte aus Übersee, hat sich der schriftstellerisch begabte Gachet des Mittels der »Berichterstattung«, der Gattung des »Journals« bedient, um die Freiburger Bevölkerung über sein Wirken, wie auch über Bräuche und Sitten eines fremden Volksstammes in der Neuen Welt zu unterrichten.<sup>28</sup> Bei einer genaueren Lektüre des »Journals« eröffnen sich nicht bloß offensichtliche Parallelen z.B. in der Beschreibung der Härte des Winters in den Freiburger Voralpen und den Weiten Nordamerikas, sondern auch Einschätzungen und Werturteile, welche ein Großteil der Freiburger Bevölkerung mit ihm geteilt haben mag: sein Ultramontanismus, seine Begeisterung für das vor-revolutionäre Frankreich, sein Vorbehalt gegenüber der angelsächsischen Kultur, seine kritische Einstellung gegenüber den »dollarbesessenen« Yankees. Als Gachet im Mai 1862 Amerika verlässt, schreibt er trotz all des erlebten Ungemachs voller Begeisterung in sein Tagebuch: »Adieu donc, belle terre d'Amérique. J'avais cru trouver en toi ma seconde patrie.«<sup>29</sup> In seiner überschwänglichen Begeisterung für die Neue Welt, die seines Erachtens das alte Europa neu inspirieren könnte – vor allem, was den Umgang mit den Katholiken anbelangt –, schwingt eine nostalgische Note mit: offensichtlich hat Gachet in Nordamerika eine Situation der »Freiheit und der Toleranz« und eine »Offenheit für den Glauben« für sich entdeckt, die er in seinem Herkunftsland so sehr gefährdet sah oder gar vermisste.

### 3.3 Verständigung über die »Dinge«

Es ist selbstverständlich nicht zu übersehen, dass sich die Missionstätigkeit von Gachet zunächst einmal in den üblichen Bahnen bewegt, in deren Zentrum die Gewinnung neuer Gläubiger war, die besiegelt wurde mit dem Initialritus der Taufe. Hierin unterscheidet er sich wohl kaum von seinen Vorgängern, selbst in der dualistischen Praxis nicht, konvertierte Indigene von den nicht-konvertierten Indigenen zu trennen. Es galt, das Christentum im Gewande der westlichen Zivilisation zu vermitteln, wobei dem einzelnen Missionar ein gewisser Spielraum für die Inkulturation gewisser Riten und in der kulturnahen Artikulation von Glaubenswahrheiten blieb. Gachet nutzte diesen Spielraum, indem er zuallererst jede Zwangsbekehrung ablehnte, aber in einer großen Empathie für die kulturelle Identität der Menominee die »dinglichen Quellen« (wie Alltags- und Kultgegenstände, Riten, Lebensgewohnheiten) zu verstehen und zu deuten versuchte, denn schriftliche Quellen gab es kaum und die Sprache selbst blieb den Missionaren – mit wenigen Ausnahmen – wegen Verständigungsschwierigkeiten ohnehin verschlossen. Von diesen Bemühungen geben die detailgetreuen Beschreibungen Gachets in seinem Journal Auskunft, vielfach illustriert mit Zeichnungen und Skizzen. Ungeachtet der unterschiedlichen Zugangsweisen der

Missionare war ihnen allen gemeinsam, dass sie zum Verständnis indigener Glaubensvorstellungen die materiellen Äußerungen als Informationsquellen herangezogen haben, um sie als Anknüpfungspunkte für die eigene Verkündigung zu nutzen.<sup>30</sup> Dies entspricht einer achtsamen *missionstheologischen Hermeneutik*, die selbstverständlich nicht von allen im gleichen Ausmaß ausgeübt wurde. Gachet besaß hierfür offensichtlich ein besonderes Gespür, das geprägt war von einem starken ethnographischen Interesse, gepaart mit einem vielseitigen wissenschaftlichen Talent.

Die den Menominee entgegengebrachte Empathie gründet letztlich in ihrem monotheistischen Glaubenssystem, das für die christliche Glaubensverkündigung Anknüpfungspunkte der Verständigung, aber auch der »sanften« Transformation bietet. Gachet spricht von einem »Deismus«, der die die Pforte zum Christentum zu öffnen scheine.<sup>31</sup> Daher könne man sie nicht des Götzendienstes und eines Glaubens bezichtigen, der Dingen übernatürliche und quasi-göttliche Kräfte beimesse. Ihr Glaubenssystem sei von drei grundlegenden Ideen geprägt: Der eine große Geist *Metz-Awtok* als souveräner Ursprung und Meister aller Dinge; die Existenz untergeordneter Geister, wie auch die Vorstellung eines »materiellen« Jenseits.<sup>32</sup> An anderer Stelle spricht er vom »natürlichen Gesetz«, das ihnen eingeschrieben sei. Die subtilen Interpretationen ihres Glaubenssystems, das die Interessen eines einfachen Glaubensboten weit überstieg, dienten dazu, den hegemonialen Weg der christlichen Glaubensvermittlung zu verlassen und einen Weg der Vermittlung zu suchen, der Gachets Interessen wie auch den Interessen der indigenen Bevölkerung entgegenkam. Dem ethnologischen und religionswissenschaftlichen Verstehenszugang von Gachet, der die eurozentrische Optik<sup>33</sup> relativiert, entspricht in missionarischer Hinsicht eine *Überbietungsstrategie*, in der sich nochmals unterschiedliche Motive bündeln.

Während seines kurzen Aufenthalts (1859-1862) verfasste Gachet eine für die Forschung bedeutende Grammatik der Algonquin-sprachigen Menominee.<sup>34</sup> Er selbst beherrschte deren Sprache als große Ausnahme so gut, dass er ohne weiteres in ihrem Idiom predigen konnte. Insbesondere hat er auch biblische Texte für den liturgischen Gebrauch übersetzt. Er selbst ist der Überzeugung, ihre Sprache, die er in den damals zur Verfügung stehenden linguistischen Mitteln<sup>35</sup> systematisiert, als Erster so umfassend grammatikalisch erfasst zu haben. Erst ein Vergleich mit den Sprach-Studien zum Idiom der Menominee von Leonhard Bloomfield vermöchte die Originalität der Studien von Gachet ins rechte Licht zu rücken.<sup>36</sup>

Seine Grammatik, sein Tagebuch und seine Objektsammlung machen sein Werk bis heute zu einer äußerst wichtigen Quelle für die Erforschung eines mittelamerikanischen Volksstammes. Seine ethnographische Sammlung<sup>37</sup> hat er dem Museum seiner Heimatstadt Freiburg vermacht.<sup>38</sup> Über die Anzahl der Objekte – es sollen 44 an der Zahl sein – wird bis heute diskutiert, wie auch über deren Verbleib beziehungsweise über deren Nichtauffindbarkeit. Zu dieser Objektsammlung schreibt S. Kasprzycki, die sie ausführlich beschreibt, sie seien, »von unschätzbarem Quellenwert«.<sup>39</sup>

27 Vgl. PYTHON, L'histoire fribourgeoise (Anm. 8), 25-26.

28 Vgl. Anm. 5.

29 GACHET, Journal (Anm. 5), 321.

30 Vgl. KASPRZYCKI, Die Dinge des Glaubens (Anm. 22), 139.

31 Vgl. GACHET, Journal (Anm. 5), 174.

32 Vgl. ebd., 173.

33 Gachet sprach beispielsweise nie von den »edlen Wilden«, sondern immer nur von den Indianern.

34 Vgl. Beschreibung und Würdigung von Blaise FAVRE OFMcap, La grammaire de la langue ménomonie du P. Antoine-Marie Gachet, in: Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde 49 (1954) 1094-1100.

35 Zum Beispiel übernimmt er die damalige Einteilung in »agglomerative« und »agglutinative« Sprachen, vgl. GACHET, Journal (Anm. 5), 289.

36 Leonard BLOOMFIELD, The Menominee Language, New Haven 1962.

37 Vgl. hierzu: Sylvia KASPRZYCKI, Five Years in America. The Menominee Collection of Antoine Marie Gachet with a contribution by Anton Rotzetter and an introduction by François Rüegg, Altenstadt (Deutschland) 2018, 96, Ill.

38 Vgl. ebd., 37-38.

39 Vgl. KASPRZYCKI, Gachet (Anm. 4), 17.

#### 4 Antoine-Marie Gachet als Missionar in Indien

Im Mai 1862 wurde A.-M. Gachet überraschenderweise als Sekretär für den alternden Kapuzinerbischof Anastasius Hartmann nach Indien geschickt. Der Schweizer Kapuzinerprovinzial zögerte nicht, ihn für diese Aufgabe vorzusehen, denn nicht zuletzt wegen seiner Sprachbegabung erschien er ihm bestens geeignet, dem Bischof im ausgedehnten, vielsprachigen Briefverkehr behilflich zu sein. Gachet sprach fließend mehrere Sprachen, insbesondere den Dialekt der Menominee und später auch das indische Urdu. Es ist nicht klar, ob diese Versetzung nach Patna, der Hauptstadt des Bundesstaates Bihar im Nordosten Indiens, dem Wunsch des Betroffenen entsprach oder aus reinem Gehorsam erfolgte. Er selbst soll allerdings seine Ordensobern noch während der Zeit in Nordamerika um einen Wechsel des Missionsgebietes gebeten haben, wobei die Motive, die ihn dazu bewogen haben, im Dunkeln bleiben. Waren es ordensinterne Gründe oder die Neugier seines Forscher- und Entdeckergeistes nach nicht vermessenen Welten? Jedenfalls schreibt er in seinen Memoiren: »J'avais été désigné pour remplir cette belle mission. Cette nouvelle fut pour moi comme un coup de tonnerre par un ciel serain. Je me voyais arraché tout à coup à un genre de vie qui avait pour moi tant d'attraits. Quel changement total dans mon existence! Sous le rapport de la distance, j'allais passer, littéralement parlant, d'un bout du monde à l'autre [...] au point de vue religieux, je quittais une population dont les croyances religieuses approchent du théisme pour aller évangéliser une nation ensevelie dans l'idolâtrie la plus crasse«. <sup>40</sup> – Mitte Mai 1862 traf er in der Schweiz ein, wo er gleich nach Rom weiterreiste und sich auf die neue Tätigkeit vorbereitete. In seinem indischen Journal <sup>41</sup> beschreibt er seinen Aufenthalt mit spürbarer Begeisterung. Mit dem Auge eines Kunstinteressierten beschreibt er die vielen Kunstdenkmäler, Kirchen und Klöster. Besonders die Audienz mit Papst Pius IX. hat in ihm tiefe Spuren hinterlassen und ihn für die neue Aufgabe bestärkt. Im Januar 1863 bestieg er in Civitavecchia den Liniendampfer, der ihn nach einem kurzen Aufenthalt in Ägypten nach Indien brachte, wo er am 20. April in der Kleinstadt Coorje im Bundesstaat Bihar von seinem Bischof empfangen und gleich in seine Tätigkeit als Sekretär und als Verwalter der Waisenhäuser der Diözese eingeführt wurde.

Seinen Vorgesetzten beschreibt er in einer ausführlichen, etwas glorifizierenden Lebensbeschreibung. <sup>42</sup> Mit seinem Bischof ist er mit einer komplexen, religiösen und kolonialen Realität konfrontiert, die mit derjenigen, die er in Wisconsin antraf, nur wenig zu tun hat: hier trifft er auf ein schismatisches Christentum, auf Religionskonflikte zwischen Hindu, Moslems und Christen, auf Konflikte zwischen Bevölkerung und britischer Oberhoheit. Dies beschreibt er in seinem Tagebuch mit der gewohnten Akribie. Diese Aufzeichnungen haben leider bis heute nicht die nötige missionstheologische und religionsgeschichtliche Würdigung erfahren.

Auch hier war er neben seiner immensen Arbeit an Geschichte, sozial-religiöser und politischer Situation, an Geografie und Natur seiner neuen Heimat interessiert. Sein Hauptinteresse richtete sich allerdings auf philologische Probleme, indem er sich beispielsweise

<sup>40</sup> Vgl. Antoine-Marie GACHET, *Journal d'un missionnaire. Cinq ans en Asie (Indes Orientales – 1863-1868)*, trad. et publié par Adelhelm JANN OFMCap, Kapuzinerkloster Luzern 1948 (Extrats des Monumenta Anastasia, vol. V, Appendix, num. 1829-1841), 797.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 82off.

<sup>42</sup> Vgl. Antoine-Marie GACHET, *Vie de Mgr Anastase Hartmann*, Fribourg 1876.

<sup>43</sup> GACHET, *Cinq ans en Asie* (Anm. 40), 1026.

<sup>44</sup> Ebd., 924.

<sup>45</sup> Ebd., 1027-1030. Vgl. auch KASPRZYCKI, *Five years* (Anm. 37), 18.

<sup>46</sup> GACHET, *Cinq ans en Asie* (Anm. 40), 1056.

<sup>47</sup> Vgl. Antoine-Marie GACHET, *Die letzten Stunden und die Beisetzung des Dieners Gottes. Bischof Anastasius Hartmann*, hg. von Adelhelm JANN, Kapuzinerkloster Stans <sup>5</sup>1943.

Gedanken machte über die innere Einheit der indogermanischen Sprachen aufgrund eines tabellarischen Vergleichs von sieben indischen Sprachen (Deva Nagari, Bengali, Kaithi, Marathi, Orija, Burmese und Bhutani).<sup>43</sup> Von der offiziellen Sprache des Landes, dem sogenannten Urdu – das er übrigens selbst perfekt spricht – ist er so begeistert, dass er sich dazu eine ausführliche Studie vornimmt. Die Begeisterung für diese Sprache kommt im folgenden Zitat sehr schön zum Ausdruck: »Hindustani oder besser: Urdu, das zusammengesetzt ist aus Hindi, Sanskrit, Arabisch und Persisch ist die offizielle Sprache des Landes. Sie ist voller Kraft und von einer wunderbaren Einfachheit in ihrem grammatikalischen System. Man könnte sagen: das Französische Indiens, denn wie in Europa jeder, der eine gewisse Bildung hat, Französisch spricht, so spricht jeder Inder, der eine gewisse Bildung hat, Urdu.«<sup>44</sup> Von seinem erstaunlichen Sprachtalent zeugt eindrücklich seine »Calligraphie Orientale Talik«, in der er die im 10. Jahrhundert im Iran entstandene arabisch-islamische Schönschrift »Talik« in ihrer indischen Weiterentwicklung dokumentiert.<sup>45</sup> Gachet transformiert diese Schrift in einer mehrseitigen Darstellung sukzessive mit westlichen Lautwerten und erklärt jeweils die Bedeutung der Punkte, Schleifen und Schriftzüge. Diese Auseinandersetzung setzt ein ständiges und intensives Bemühen um die orientalischen Sprachen voraus. Er lässt sich in diese Sprachen von einem indischen Muslim einführen, der den Kindern Persisch beibrachte.<sup>46</sup>

Im April 1868 erlebte Gachet den »heroischen Tod« seines an Cholera erkrankten Bischofs.<sup>47</sup> Bald darauf trat er seine Heimreise an, selbst gesundheitlich geschwächt, entkräftet und erschöpft. Der gleiche Papst (Pius IX.), der ihn kurz vor seiner Abreise nach Indien in Audienz empfangen hatte, wollte ihn als Nachfolger von Bischof Anastasius Hartmann zum Bischof der Diözese Patna-Bombay ernennen. Doch er lehnte ab. Auch die Anfrage des Generalministers, am Missionskolleg »St. Fidelis von Sigmaringen« in Rom eine Professur für Sprachen zu übernehmen, wie auch das Angebot der Freiburger Regierung, dem Kollegium St. Michael als Rektor vorzustehen, schlug er aus. Stattdessen nahm er in der Schweizer Provinz – wohl mit reduzierten Kräften – einige Aufgaben wahr, zum Beispiel als Guardian von Freiburg (1872-1875), als Dozent für Theologie am ordenseigenen Studium in Sitten, als Prediger an den beiden Kathedralen von Freiburg und Sitten. Während gut zwanzig Jahren bestimmte er nach seiner Rückkehr das religiöse und kulturell-politische Leben der Stadt Freiburg durch Verkündigung und Predigt wie auch durch seine schriftstellerische Tätigkeit entscheidend mit. Hier ragt besonders seine schließlich nicht publizierte, kunstvoll gezeichnete und kolorierte Schrift heraus mit dem Titel *La vie d'un solitaire Chartreux* (ca. 1875). Es handelt sich hier um eine poetische Autobiographie des berühmten Dom Hermann von Part-Dieu, dem ehemaligen Kartäuserkloster bei Bulle. Zu erwähnen bleibt auch eine zweiteilige, handschriftlich verfasste Schrift *De l'éloquence* von 1885. Es handelt sich hier vermutlich um Vorlesungsgrundlagen, die er am ordenseigenen Theologiestudium in Sitten verwendet hat. Am 1. Februar 1890 verstarb er in seiner Heimatstadt Freiburg. ◆

---

# »Rhizomatische« Rekonstruktion

**Afrikanische Unabhängige  
Kirchen in  
globalgeschichtlicher Perspektive**

von **Andreas Heuser**

## **Zusammenfassung**

Der Beitrag skizziert eine rezente Forschungsrenaissance zur Geschichte der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK). Diese zeichnet sich dadurch aus, AUK in ihren transnationalen Beziehungen neu zu profilieren. Während AUK in eurozentrischen Lesarten als Reaktionsphänomene auf die Missionsbewegung oder in afrozentrischer Sicht als antikoloniale religiöse Protestbewegung bestimmt wurden, kommt in einer transnationalen AUK-Geschichtsschreibung ihre Handlungsmacht als Teil des weltweiten Christentums in den Blick. Dies wird an einem entwicklungspolitischen, einem transatlantischen Nord-Süd- und einem transozeanischen Süd-Süd-Ansatz vorgestellt. Analog zur AUK-Quellenlage wird eine rhizomatische Rekonstruktion der AUK-Globalgeschichte vorgestellt.

## **Schlüsselbegriffe**

- African Initiated Christianity
- Zionistische Glaubensheilungsbewegung
- Ozean-Motiv
- Black Indian Ocean

## **Abstract**

The article outlines a recent renaissance in research on the history of the African Initiated or Independent Churches (AICs). This renaissance is characterized by providing the AICs with a new profile in their transnational relations. While the AICs were defined in Eurocentric readings as phenomena which were reactions to the missionary movement or, in the Afrocentric view, as an anti-colonial religious protest movement, their agency as part of worldwide Christianity comes into view in a transnational historiography of the AICs. This is presented using a developmental, a transatlantic North-South, and a transoceanic South-South approach. Analogous to the body of AIC source material, a rhizomatic reconstruction of the global history of the AICs is presented.

## **Keywords**

- African Initiated Christianity or African Independent Churches
- Zionist faith-healing movement
- Ocean motif
- Black Indian Ocean

## **Sumario**

El artículo esboza un reciente renacimiento de la investigación sobre la historia de las Iglesias Independientes Africanas (IIA). Esto se caracteriza por un nuevo perfil de las AUC en sus relaciones transnacionales. Mientras que en las lecturas eurocéntricas las AUC se definían como fenómenos de reacción al movimiento misionero o en una visión afrocéntrica como un movimiento de protesta religiosa anticolonial, una historiografía transnacional de las IIA se centra en su actuación como parte del cristianismo mundial. Esto se presenta utilizando un enfoque de desarrollo, uno transatlántico Norte-Sur y uno transoceánico Sur-Sur. De forma análoga a la situación de la fuente de IIA, se presenta una reconstrucción rizomática de la historia global de IIA.

## **Palabras clave**

- Cristianismo iniciado en África
  - Movimiento sionista de curación por la fe
  - Motivo del océano
  - Océano Índico Negro
-

In der jüngeren Geschichtsschreibung des afrikanischen Christentums ist ein neuerliches Interesse an Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) zu konstatieren. Bemerkenswert an dieser Forschungsrenaissance ist, dass AUK neuerdings weder als prototypische antikoloniale Protestbewegung noch aus einer umstrittenen Bestimmung des Verhältnisses zur Missionsbewegung festgeschrieben werden; vielmehr werden AUK in ihren transnationalen Beziehungen neu profiliert. Kamen AUK in den großen eurozentrischen Erzählungen mitunter als unausgereifte Derivate eines dominanten, normgebenden westlichen Christentums vor, kommt nunmehr und im Gefolge von dessen postkolonialer Entprovinzialisierung ihre Handlungsmacht als historische Variante des weltweiten Christentums in den Blick. Neigte die ältere Metaerzählung dazu, AUK aus der globalen Christentumsgeschichte herauszuschreiben, indem sie ihre partikulare lokalkirchliche Autarkie, ihre besondere theologische Eigenständigkeit und vor allem ihre afrozentrische Weltsicht präzisierete, gebietet der neue Anlauf, AUK in nach wie vor bestehender eigener Integrität im transnationalen Gewebe des Christentums zu verorten. Nicht Trennendes, sondern geteilte theologische Überzeugungen, kirchen- und missionsgeschichtliche Konnektivitäten oder gemeinsame Glaubensspeicher drängen in den Vordergrund globalgeschichtlich inspirierter Ansätze. Im Folgenden skizziere ich drei rezente Positionsbestimmungen, in denen AUK christentumsgeschichtlich neu konfiguriert werden. Sie weisen sich durch dezentrierende Untertöne aus, die die zwei miteinander ringenden Metaerzählungen – eine eurozentrische und eine afrozentrische Spielart – aushebeln, indem sie eine transnationale AUK-Geschichtsschreibung anbieten. Es kommen verschiedene Ausprägungen des Transnationalen in den Blick, von neuen Ansätzen in der internationalen Entwicklungspolitik bis zu transregionalen Elitendiskursen und transkontinentalen Austauschnetzen. Es werden bislang unbekannte transozeanische Beziehungsräume diskutiert, die aus einer *grassroots*-Perspektive nicht zuletzt den Indischen Ozean einschließen. Analog einer sensiblen Quellenlage, in der verstreute Zufallsfunde eine Rolle spielen, spreche ich von einer rhizomatischen Rekonstruktion der AUK-Globalgeschichte.

## 1 Die Entwicklungsformel der *African Initiated Christianity*

Eine jüngste Neusichtung von AUK erfolgt im entwicklungspolitischen Rahmen der internationalen Nachhaltigkeitsdebatte. Im größeren Diskurs um den Zusammenhang von Religion und Entwicklung konstruieren Philipp Öhlmann, Wilhelm Gräb und Marie-Luise Frost den Terminus der ›African Initiated Christianity‹.<sup>1</sup> Darunter fassen sie »all those Christian religious communities that have their origins in nineteenth- and twentieth-century Africa. [...] Their key feature is that they were founded by Africans and did not directly emerge from the European and North American mission initiatives of the nineteenth and twentieth centuries.«<sup>2</sup> African Initiated Christianity ist als Gegenpol zum missionskirchlichen Christentum durch eine mehrfach codierte Afrozentrik gekennzeichnet. Es ist genealogisch afrikanischer Herkunft und geographisch im afrikanischem

<sup>1</sup> Philip ÖHLMANN/Wilhelm GRÄB/Marie-Luise FROST (Eds.), *African Initiated Christianity and the Decolonisation of Development: Sustainable Development in Pentecostal and Independent Churches*, Abingdon/New York 2020.

<sup>2</sup> Philip ÖHLMANN/Wilhelm GRÄB/Marie-Luise FROST, *Introduction: African Initiated Christianity and sustainable development*, in: ebd., 1-30, 4.

Boden verwurzelt.<sup>3</sup> Wesentlich ist, dass die Kategorie der afrikanischen ›Initiative‹ das Spektrum von AUK und Pfingstkirchen umfasst, also Kirchen recht unterschiedlicher Herkunft, theologischer Prägung und ekklesiologischer Ausgestaltung harmonisiert. Das gemeinsame definitorische Element ist ihre bisherige Randposition in der internationalen entwicklungspolitischen Zusammenarbeit. Im Gegensatz zu den sogenannten historischen, aus der Missionsbewegung heraus gewachsenen afrikanischen Kirchen, sei das Potential der African Initiated Christianity für die postkoloniale Gesellschaftsentwicklung unterbelichtet. Diese brachliegende Akteurschaft von afrikanisch-initiierten Kirchen gelte es, für die Umsetzung von Nachhaltigkeitszielen zu gewinnen.<sup>4</sup>

Mit dieser grundsätzlichen Konstellation bereichern die Autor\*innen die Nachhaltigkeitsdebatte um die religiöse Dimension. Kirchenformationen, die kirchen- und missionshistorisch marginalisiert wurden, werden als Trägermilieus einer afrikanischen Zukunftshoffnung identifiziert, in der – entgegen jeder wiederum eurozentrisch gelagerten Säkularitätsbehauptung – sozialer Wandel nur dann eintritt, wenn dieser sich aus religiösem, lokal situiertem und indigen tradiertem Wissen speist.<sup>5</sup> Die African Initiated Christianity sei »idealer Weise« prädestiniert, dekoloniale Konzeptionen von nachhaltiger Entwicklung einzubringen und praktisch umzusetzen.<sup>6</sup> Solche Signaturen von Nachhaltigkeit jenseits westlicher, modernistischer Entwicklungskonzepte werden mit Schlagworten wie ›integral‹ oder ›holistic development‹, oder gar (ohne kritische Nuancierung) ›prosperity‹ versehen.<sup>7</sup>

Die Begriffskonstruktion einer African Initiated Christianity geht auf die von Allan Anderson ausgerufene ›African Reformation‹<sup>8</sup> zurück. Hier lohnt ein genauerer Hinblick. Anderson analogisiert die Dynamik, die das afrikanische Christentum seit Beginn des 20. Jahrhunderts erfasst, mit der Tragweite reformationsgeschichtlicher Umwandlungen der europäischen Kirchenlandschaft. Allerdings lokalisiert er die Triebkräfte der Afrikanischen Reformation in einem pneumatisch geprägten Christentum. Öhlmann, Gräß und Frost übernehmen Andersons Kategorisierung afrikanischer Religionsgeschichte.

Sie sprechen von den drei ›Wellen‹ der afrikanischen Initiative, beanspruchen mit-hin jene Wellenmetapher, die insbesondere innerhalb der pentekostalen Forschung zur Pfingstbewegung gepflegt wird. Ihr zufolge wird typologisch unterschieden zwischen der klassischen Pfingstbewegung anfangs des 20. Jahrhunderts, der charismatischen Öffnung seit den 1960er Jahren und der darauf folgenden Ausbildung der neo-pentekostalen Welle seit den 1970er Jahren. Das Drei-Wellen-Motiv bei Öhlmann, Gräß und Frost buchstabiert die erste Welle der African Initiated Christianity mit der Abspaltung von in der weiteren Forschungsgeschichte als ›äthiopisch‹ bezeichneten Kirchen von Missionskirchen (seit etwa 1880) aus, gefolgt von einer zweiten Welle von ›spirituellen‹ unabhängigen Kirchen seit etwa 1900. Die weithin als ›zionistische‹ oder auch Gebets-Kirchen bezeichneten AUK setzen stärkere theologische Hybridisierungen unter Rezeption lokalkultureller und – religiöser Aspekte durch. Während diese beiden älteren Varianten sich durch eine afrikanisch gefärbte Lokalität in organisatorischer und theologischer Hinsicht profilieren, wird die jüngste Wellenbewegung anders nuanciert. Diese letztere Welle entspricht der neo-pentekostalen Welle seit den 1970er Jahren; sie zeichnet sich durch ihre globale Verwobenheit aus. Die Qualifizierung der dritten Welle der afrikanischen Initiative lenkt also den zuvor

**3** Sie beziehen sich hier auf die klassische Definition von AUK von Harold Turner: »founded in Africa, by Africans, and primarily for Africans«, zitiert nach ebd., 4.

**4** Ebd., 3.

**5** So, leicht paraphrasiert, ebd., 2.

**6** Ebd., 3.

**7** Ebd.

**8** Allan ANDERSON, *African Reformation: African Initiated Christianity in the 20th Century*, Trenton/Asmara 2001.

**9** Vgl. Joel CABRITA, *The People's Zion: Southern Africa, The United States, and a Transatlantic Faith-Healing Movement*, Cambridge/London 2018.

reklamierten primären Afrikabezug um auf eine gleichsam geo-pentekostale Vernetzung. Der Sammelband besteht zu einem überwältigenden Teil aus Beiträgen, die sich explizit zu pentekostalen Kirchen in Afrika äußern – der Stellenwert von AUK, den älteren Wellen, hingegen verschwindet.

Ich fasse zusammen. Der Begriff der African Initiated Christianity amalgamiert diverse Kirchenformationen, deren Aufstellung trotz und gerade wegen der Bildung von Subkategorien fragwürdig ist. Zerlegt man den Begriff in seine Einzelteile, stehen AUK – also jene ersten beiden sogenannten Wellen – für eine afrozentrische Verdichtung. Afrikanische Lokalität, kontextuelle Partikularität, indigener Eigensinn treten eurozentrischer Dominanz entgegen. Die Verbindungen zum Weltchristentum werden gekappt. Ob und inwiefern die hervorgehobene Afrozentrik den Anhauch von Essenzialisierung, Kulturalisierung, wenn nicht Exotisierung, trägt, wäre zu prüfen. Die Chiffren von Abspaltung, Autarkie, Tradition, die für die älteren Wellen herangezogen werden, sind in Blick auf die pentekostale Welle nur noch bedingt aussagekräftig. Sie ist verflochten in eine Globalgeschichte des Christentums. In einer solchen *entangled history* sind Herkunft, Lokalisierung, Traditionsbildungen aber kaum mehr linear abzuleiten oder geographisch zu priorisieren. Somit wird das terminologische Gerüst, das die Alleinbezüglichkeit auf Afrika vorsieht, gesprengt. Daher tritt die Kontur der Initiative nun stärker in den Blick, und zwar in einer Art pneumatischer Kirchengeschichte. Auch sie befremdet eurozentrische Lesarten der Christentumsgeschichte, homogenisiert jedoch verschiedenste Formen des afrikanischen Christentums. Die Bewegung der AUK jedenfalls wird verschluckt in der Wahrnehmung einer pentekostalen Dynamik im afrikanischen Christentum – der Terminus der African Initiated Christianity ist ein hegemonialer Konstruktionsbegriff in pentekostalgeschichtlicher Umklammerung.

## 2 Transatlantische Beziehungsnetze

In ihrer Darstellung der Geschichte der sogenannten ›zionistischen‹ Kirchen, eines Hauptzweigs der AUK bis heute, legt Joel Cabrita Wert auf die besonderen transatlantischen Austausch- und Beziehungsdynamiken.<sup>9</sup> Zionistische Kirchen sind Teil der Glaubensheilungsbewegung um John Alexander Dowie, eine illustre Persönlichkeit schottischer Herkunft, den es nach längerem Aufenthalt in Australien, wo er in einem kongregationalistischen Umfeld arbeitete, in die USA verschlug, wo er zu einer Reizfigur der Glaubensheilungsbewegung avancierte. Er machte in den 1890er Jahren Furore mit der Gründung von Zion City/Ill, etwas nördlich von Chicago gelegen. Zion City, die in der Aura einer heiligen Stadt florierte, entwickelte sich zum Ausgangsort einer transatlantischen Glaubensheilungsbewegung, die sich besonders im südlichen Afrika festsetzte, wo zionistische AUK bis heute zu den dominierenden Formen des Christentums zählen. Das Augenmerk Cabritas liegt auf den Beziehungsnetzen einer weltweit agierenden Bewegung, die, ausgehend von australischen Einflussmilieus sich an der US-amerikanischen Ostküste anreichert und ihren Ankerpunkt im Mittleren Westen, in Zion City findet, von wo unzählige missionarische Aktivitäten ausgehen. Dort wird auch die Kirchenzeitung der *Leaves of Healing* publiziert, die zur weltweiten Rezeption der Glaubensheilung enorm beiträgt. Gleichmaßen stellt sie die globalen Bezüge der Entstehung von AUK im südlichen Afrika heraus, die von Mineralfunden, dem desaströsen Südafrikanischen Krieg (1899-1902) bis zur anschließenden Einbindung Südafrikas in das Britische Kolonialreich reichen. Vor solch weltgeschichtlichem Relief dringt die Botschaft der Glaubensheilung in den Horizont ihrer afrikanischen Anhänger\*innen, die

sich wiederum an der Festigung der amerikanischen Bewegung durch vielfache transatlantischen Austauschbeziehungen beteiligen.

Damit rückt Cabrita die Forschungsgeschichte zu AUK in ein neues Blickfeld. Bisher wurden die südafrikanischen und die nordamerikanischen Varianten der Bewegung voneinander getrennt betrachtet und damit von ihren transnationalen Bezügen isoliert. Cabrita plädiert zum Einen, den *transnational turn* auch für die Geschichte der Bewegung um Glaubensheilung in Anspruch zu nehmen; zum Anderen reorientiert sie die Forschung zu AUK von einem vorherrschenden Lokalisierungsbezug hin zu einer globalen Verflechtungsgeschichte. Wurden AUK bisher als prototypische Beispiele einer vermeintlichen Afrikanisierung des Christentums angesehen, so argumentiert Cabrita, »a transnational lens is the best way to view the story of Zion's remarkable success in diverse regions and societies across the world.«<sup>10</sup>

Der charakteristische Topos der Heilung, der zu den Grundzügen der AUK-Bewegung insgesamt zählt, versteht sich demzufolge nicht mehr hauptsächlich aus den Reservoirs afrikanischer Heilungstraditionen, sondern ist Baustein der zumeist protestantisch-evangelikalischen Bewegung um Glaubensheilung. Lokalität, Afrozentrik, Kontextualität treten zurück hinter die Eingemeindung sozusagen der AUK-Bewegung in eine weltweite christliche Glaubensheilungsbewegung. Diese Bewegung wird mindestens so stark geprägt in der damaligen Peripherie der kolonialen Welt wie in imperialen Zentren. Zu den hervorstechendsten Merkmalen der Glaubensheilungsbewegung, darunter den AUK, zählt Cabrita den kosmopolitischen Weitblick ihrer Anhänger\*innen. Sie zitiert eine Aussage Dowies, die anhaltende Verbreitung auch unter südafrikanischen Anhänger\*innen der zionistischen Kirchen gefunden hat. Dowie deutet 1903 ›Zion‹ als »one great, universal church [in which] there are no foreign fields, no home fields [...] everywhere Zion is one.«<sup>11</sup> Diese Überzeugung setzt sich laut Cabrita in eine kosmopolitane Vision um. Derzufolge war die transatlantische Bewegung »a self-consciously interracial collaboration, at least in ambition if not always reality.«<sup>12</sup>

Die kosmopolitane Vision der global interagierenden Glaubensheilungsbewegung, so stellt Cabrita heraus, wurde ermöglicht durch soziale Wandlungsprozesse, die allerorten in der Welt sich durchzusetzen begannen. In den hauptsächlichlichen Sozialmilieus der zionistischen Bewegung um 1900, seien es nordeuropäische Migrant\*innen im Mittleren Westen, seien es Afro-Amerikaner\*innen in industrialisierten Metropolregionen, seien es Migrant\*innen in afrikanischen Minen, oder eine ungekannt hohe Sozialmobilität in ländlichen Regionen Südafrikas – in all diesen Orten des dynamischen sozialen Wandels, der Industrialisierung und Urbanisierung, setzte sich die Botschaft der Glaubensheilung fest, um unteren Sozialschichten eine Aussicht auf Gleichheit zu geben. Die Erfahrung von Marginalität wurde gekontert durch die Botschaft, dass die Menschheit eine geeinte sei, dass die ›Kinder Gottes‹ in Zion nicht durch soziale, ethnische oder gar rassische Kriterien getrennt seien. »In the light of Zion's eclectic international history, a hard and fast distinction between local and global, African and American, indigenous religion and Christian evangelicalism, black convert and white missionary, seems far less secure than scholars have often assumed.«<sup>13</sup>

10 Ebd., 3.

11 Zitiert nach ebd., 2.

12 Ebd., 19, vgl. 18-21.

13 Ebd., 7.

14 Vgl. Bengt SUNDKLER, *Zulu Zion and some Swazi Zionists*, Oxford 1976.

15 Vgl. Karin BARBER, Introduction:

Hidden Innovators in Africa, in:

DIES. (Ed.), *Africa's Hidden Histories:*

*Everyday Literacy and Making the*

*Self*, Bloomington 2006, 1-24.

Das bedeutet auch, dass sich die transatlantisch verwobene Geschichte der ›zionistischen‹ Bewegung nicht in dem methodologischen Rahmen einer Religion des *Black Atlantic* entfaltet. Der *Black Atlantic* setzt zwar an der transatlantischen Beziehungsgeschichte zwischen Afrika und (Nord-)Amerika an. Genauer geht es darum, die Erfahrung der Mittelpassage des neuzeitlichen transatlantischen Handelssystems, die massenhafte Versklavung von afrikanischer Bevölkerung, zum Ausgangspunkt jeder schwarzen Identitäts- und Beziehungsgeschichte zu machen. Der *Black Atlantic* projiziert also die historische Solidarität schwarzer Menschen diesseits und jenseits der Ufer des Atlantischen Ozeans. Dem stellt Cabrita die kosmopolitane Ausrichtung der Glaubensheilungsbewegung gegenüber, die Menschen nicht nach Farben codiert. Sie fordert dazu auf, das absente Thema des Kosmopolitanismus in der Historiographie des Christentums in Afrika – und insbesondere im südlichen Afrika – sichtbar zu machen.

Cabrita stößt mit ihrer neu beschrifteten Geschichte einer transnationalen Bewegung um Glaubensheilung die AUK-Forschung auf eine Ebene, die das gewohnte Afrika-Schema hinter sich lässt. Überhaupt leitet sie mit ihrer Studie die gegenwärtige, weit vorherrschende Forschungsneugierde um von der globalen Pfingstbewegung zur Globalgeschichte der AUK-Bewegung. Mein kritischer Blick geht auf zwei Ansatzpunkte ihrer Deutung der weltweiten zionistischen Bewegung. Cabritas Material setzt eine starke Gewichtung auf die Bewegung im südlichen Afrika. Sie zeichnet somit den Weg der Bewegung von den urbanen Zentren in die ländlichen Regionen hinein. Insofern lässt sich hier eine Brücke schlagen zu Bengt Sundklers herausragender Darstellung eines rural verorteten kirchlichen Zionismus, der in *Zulu Zion* (1976)<sup>14</sup> vorliegt. Sundklers thematische Ausfächerung der ländlichen Bewegung geht auf die lokale Übersetzung zionistisch-christlicher Perspektiven ein, setzt die Akzente der Glaubensheilung in den Rahmen vorfindlicher Heilungsvorstellungen und -praktiken. Folglich vermittelt er die AUK-Bewegung insgesamt entschiedener als Cabrita mit der von Öhlmann, Gräß und Frost angemahnten ›afrikanischen Initiative‹. Tatsächlich rekurriert Cabrita bestenfalls am Rand auf spezifische Aspekte von als ›afrikanisch‹ gelesenen Heilungstraditionen. Dies gilt es in spezifischer Weise zu schärfen – und zwar hinsichtlich der aus ›afrikanischer‹ Perspektive imaginierten Globalbezüge. Der zweite Einwand zielt auf die bei Cabrita zwar angelegte transnationale Vernetzung der Bewegung, in der sogar auch eine globale Süd-Süd-Perspektive anklingt. Und doch erfährt der *transnational turn* bei ihr eine Einengung; er wird eingeschränkt auf transatlantische, und präziser auf nordamerikanisch-südafrikanische Austauschbeziehungen. Nimmt man beide kritischen Einwände zusammen, stellt sich die Frage, ob und wie transnationale Austauschräume aus afrikanischer Lokalität, also aus der Handlungsmacht von AUK heraus, hergestellt werden?

### 3 Transozeanische Handlungsräume

In der kollektiven Gedächtnisbildung in neuen religiösen Bewegungen in Afrika, darauf weist Karin Barber hin, kommt inoffiziellen, oft handgeschriebenen kirchlichen Pamphleten, Begegnungsprotokollen oder liturgischen Anweisungen eine hohe Bedeutung zu. Diese Materialien sind eher zufällig aufzufinden, unsystematisch geordnet, oft verwahrt in achtlos abgestellten Blechkanistern oder Blechkoffern. Barber spricht in figürlicher Weise von einer ›tin-trunk literacy‹ und erkennt darin eminente Ressourcen für die Weltsicht von religiösen Bewegungen wie für das Selbstverständnis Einzelner.<sup>15</sup> Anders gesagt eröffnen diese vereinzelt Fundstücke, die nirgendwo zentral zusammengebracht oder gar archivarisch

gehütet werden, Imaginationsräume, die darüber Auskunft geben, wie sich Mitglieder von religiösen (und anderen, etwa politischen) Bewegungen in der Welt verorten, wie sie sich auf eine sich wandelnde Welt beziehen und sich dabei selbst verändern. In einer Analyse der sambischen Lumpa-Kirche, einer AUK, die sich unter ihrer Gründerin, Alice Lenshina, seit den 1950er Jahren zum Widerstand gegen die britische Kolonialherrschaft positionierte und aktiv die Unabhängigkeitsbewegung unterstützte, beruft sich David Gordon auf vergleichbare textuelle Alltagsstücke. Die verstreuten, nirgendwo dokumentierten Schriftstücke der Lumpa-Kirche bilden für ihn das Rückgrat ihrer Selbstvergewisserung über die Jahrzehnte ihrer Existenz.<sup>16</sup> Es handelt sich im eigentlichen Sinn um Gedächtnisstützen der oral überlieferten Geschichte der Kirche, um fragmentarische Stücke der Erinnerung an eine goldene Entstehungszeit im Übergang zur Postkolonialität, und nicht zuletzt an Alice Lenshinas Wirken. War die Lumpa-Kirche noch in den Anfangsjahren Sambias ein gewichtiger Faktor im religiösen und Alltagsleben der jungen Nation, insbesondere unter der bembasprachigen Bevölkerung, ist sie heute nur noch marginal bedeutsam.

Bemerkenswert ist, dass der ›Ozean‹ ein durchgängig wiederkehrender Topos in der oralen Traditionsbildung der Lumpa-Kirche in dem Binnenstaat Sambia ist. Zentrale Bedeutung erhält der Topos des ›Ozeans‹ in einem Dokument, das über die Konversion Alice Lenshinas zum Christentum 1953 berichtet. Es wird derart in Ehren gehalten, dass Gordon von der ›tin-trunk Bible‹ der Lumpa-Kirche spricht. Berichtet wird ein mehrstufiger Konversionsprozess Lenshinas, der als mehrfache Sterbens- und Auferstehungsgeschichte in einer Art Weltenwanderung choreographiert ist. Die dritte, entscheidende Etappe ihrer Wanderschaft führt sie ins Land der Christ\*innen. Diese Etappe führt sie an einen endlosen Ozean, an dessen Ufern sie von drei Menschen empfangen wird, die alle in weiße Gewänder gehüllt sind. Es geht um Engelsgestalten, die sie schließlich an einem gespannten Seil über den Ozean geleiten, wo sie am anderen Ende der Welt in einer sagenhaften Stadt eintreffen, die in ihrer überwältigenden Erscheinung nichts gemein hat etwa mit einer großen Missionsstation oder afrikanischen Herrschaftspalästen.<sup>17</sup>

Wie lässt sich das Ozean-Motiv in diesem Konversionsnarrativ deuten? Gordon selbst ist nicht übermäßig davon irritiert. Er bezieht es auf traditionelle Bemba-Kosmologie, wo die ozeanische Überfahrt bekannt ist aus Initiationsgesängen junger Bemba-Frauen. Das Motiv des Ozeans steht also im Zusammenhang mit weiblichen Passageriten. Diese sind zugleich Deutungsträger der Bemba-Kosmologie, in der der Ozean (übersetzt: paBemba) zentral auftaucht.<sup>18</sup> Doch damit, meine ich, ist der Kern des Ozeanmotivs sicher nicht benannt; immerhin handelt es sich um eine verchristlichte Ausdeutung, die durch symbolische Ausdifferenzierungen gestärkt wird. In Lenshinas Konversion zum Christentum können die in weiß gewandeten Geleitpersonen als Engel gedeutet werden, aber auch als Anspielung auf die immer auch in weiße Kirchengewänder gekleideten Anhänger\*innen von AUK. Diese Mehrfachkonnotation gewichtet das herkömmliche Ozeanbild der Bemba-Kosmologie um in eine christliche Offenbarungserzählung. Darin verbindet der Ozean ferne Welten, bringt christliche Menschen einander näher. Der Ozean ist Raum der Passage in das

**16** Vgl. David M. GORDON, A Tin-Trunk Bible: The Written Word of an Oral Church, in: Felicitas BECKER / Joel CABRITA / Marie RODET (Eds.), Religion, Media, and Marginality in Modern Africa, Athens 2018, 93-111.

**17** Ebd., 104-105.

**18** Vgl. ebd., 105.

**19** Vgl. Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN / E. Phuti MOGASE / Ciprian BURLACIOIU (Hg.), Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900, Wiesbaden 2016.

**20** Vgl. den Folgeband, Klaus KOSCHORKE / Adrian HERMANN / Frieder LUDWIG / Ciprian BURLACIOIU (Hg.), »To give publicity to our thoughts«: Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit, Wiesbaden 2018.

christliche Paradies, das zudem den Genderaspekt des weiblichen Initiationsritus erweitert und nun der Christenheit insgesamt aufleuchtet. Der jenseits liegende Sehnsuchtsort zeigt ein überraschendes, ungewöhnlich anderes Profil, nicht vergleichbar mit dem bekannten Missionschristentum. Der Ozean wird als der eigentliche Verbindungsraum von christlichen Welten beschrieben, in denen Akteur\*innen von jenseits der sozio-religiösen Milieus des überlieferten Missionschristentums handeln.

In prägnanter Form zusammengefasst, bildet das Ozean-Motiv in der ›tin-trunk Bible‹ der Lumpa-Kirche in symbolträchtiger Dichte also den entscheidenden Wendepunkt in einer komplexen Konversionsgeschichte. Die ozeanische Überfahrt ebildet darin ein visionär beglaubigtes Überlieferungsfragment des kollektiven Gedächtnisspeichers um eine AUK-Gründerin, das die hergebrachte Bedeutung des Ozeans aus afrikanisch-rituellen Horizonten herauslöst. Die Konversionserzählung Lenshinas, wie sie in der ›tin-trunk Bible‹ aufscheint, beschreitet einen transozeanischen Handlungsraum des Weltchristentums, der im Bann einer heterotopischen Imagination christlichen Zusammenlebens in der Stadt Gottes steht.

Einen alternativen Zugang zu transozeanischen Bezügen aus indigen-christlicher Perspektive bietet eine Forscher\*innengruppe um Klaus Koschorke. Koschorkes Ansatz, inzwischen als ›Münchener Schule‹ bekannt, widmet sich der Analyse von polyzentrischen Strukturen des Weltchristentums. So geht es etwa darum, Diskurse christlicher Eliten in Asien und Afrika um 1900 zu kartieren, Verbindungslinien zu dokumentieren und wechselseitige Einflussnahmen auf zentral erachtete Themen herauszufiltern. Als ressourcenreiche Quellen erweisen sich Journale, in denen sich die intellektuellen Wortführer einheimischer Kirchen in Süd- und Westafrika, in Indien und in den Philippinen positionieren.<sup>19</sup> Zu den von ihnen öffentlich debattierten Themen zählen kirchliche Autonomieforderungen und Gleichstellungsrechte, die Anerkennung einheimischer Kirchenführung oder auch eine stärkere Beachtung anderer Religionsformen in lokalen Kontexten des Weltchristentums. Durch den Fokus auf den Süd-Süd-Austausch christlicher Pionierfiguren von kirchlichen Autonomiebestrebungen kommen also erstaunliche Übereinstimmungen über kirchliche Forderungskataloge heraus, die sich durch die Austauschkanäle von Publikationsorganen des einheimischen Christentums verstärken. Gleichwohl stellen die Diskurse die Positionierungen von frühen christlichen Bildungseliten dar, die sich zumal in relativer Nähe und Absetzung zum Missionschristentum des Nordens definieren. Bemerkenswert ist der transkontinentale Austauschraum.<sup>20</sup> Das transatlantische Beziehungsnetz, das noch bei Cabritas Studie zur Glaubensheilungsbewegung dominiert, verschiebt sich hin zu einem polyzentrischen Elitendiskurs, dessen Dynamik sich mehrheitlich unter indigenen kirchlichen Unabhängigkeitsbewegungen im Raum des Indischen Ozeans entfaltet.

Nehmen wir zum Vergleich die Konversionserzählung Lenshinas. Auch sie führt in einen alternativen Kommunikationsraum von transozeanischer Weite. Das bevorzugte Kommunikationsmittel von AUK mit ihren Anhänger\*innen unter unteren sozialen Schichten sind Visionen, Auditionen und orale Überlieferung – das von (missions-)christlichen Bildungseliten zur Herstellung von kritischer transnationaler Öffentlichkeit hingegen sind Printmedien. Entgegen einem transkontinentalen Elitenaustausch zur Herstellung einer medialen Öffentlichkeit erfolgt in AUK die kollektive Gedächtnisbildung über prophetisch-autoritative Imaginationsräume, durch die weit entfernte, gleichsam ozeanische Kontaktträume erschlossen werden. Mit der Bildung von solchen Imaginationsräumen überschreiten AUK – und zwar im eminent bedeutsamen Genre von Berufungs- und Konversionsnarrativen – afrozentrische Topographien. Wie an anderer Stelle ausgeführt, findet sich solche Neuvermessung von Großräumen recht verbreitet im Spektrum von AUK und verteilt auf afrikanische

Regionen.<sup>21</sup> Sie gehört zum festen autobiographischen Repertoire von Gründungsprophet\*innen, das in die einzelnen AUK eingespeist wird, erhöht die Aura jener (meist männlichen) Wandercharismatiker und ihrer (gemischten) Begleitteams, die so typisch für die AUK-Bewegung sind. Die imaginativen Welthorizonte erzählen die eigene Geschichte von AUK mit unerwarteten Konfigurationen, betonen eine hohe Mobilität, die typisch für migrantische Sozialmilieus ist, und verbinden bislang unbekannte, auch transozeanische Beziehungsräume.

#### 4 Ausblick:

##### »Rhizomatische« Konturen der AUK-Geschichte

Die globalgeschichtliche Einordnung der AUK-Bewegung befindet sich noch in einer Eröffnungsphase, mit allerdings wichtigen Neuaufwertungen, die bisheriges Kompendiumwissen über AUK verrücken. Es kommen sich ausweitende historische Bezüge in den Blick, die die bisherige Afrozentrik in der AUK-Historiographie dezentrieren. Ebenso wird die gewohnte missionsgeschichtliche Normierung zerstreut, die AUK als Reaktionsphänomen, als *nicht-westliche* Form des afrikanischen Christentums klassifiziert. Die transnationale Wende in der AUK-Historiographie holt die AUK-Bewegung in die Geschichte des weltweiten Christentums hinein. Identitätsbildung in AUK setzt Christentumsformen des globalen Südens miteinander in Beziehung. Die Neugierde auf sagenhafte Begegnungsräume des globalen Südens betont die Gravität, mit der sich AUK in der globalen Verflechtungsgeschichte des Christentums verorten.

Das sind weitreichende Schlussfolgerungen, die weiterer Detailstudien bedürfen. Der Hinweis auf die *tin-trunk Bible* birgt eine Problemanzeige auf der materialen Ebene. Die Rekonstruktion der transnationalen, transozeanischen Austauschbeziehungen muss sich einer Verhüllung, wenn nicht einem Schweigen der Quellen stellen. Im Normalfall liegen diesbezügliche Hinweise auf die christentumsgeschichtliche Vernetzung von AUK in tief abgelagerten Schichten der *oral history* verborgen. Wie das Beispiel der *tin-trunk Bible* zeigt, tauchen die Spurenlegungen des kollektiven AUK-Gedächtnisses mitunter unverhofft auf – sie spiegeln gewissermaßen rhizomatische Konturen der AUK-Geschichte. Wer den Spuren nachgeht und fragmentierte Materialien mit neuem Erkenntnisinteresse sichtet, kann mit bemerkenswerten Ergebnissen belohnt werden. So tauchen im Rahmen einer Fallstudie zur südafrikanischen Shembe-Kirche, an der die Afrozentrik von AUK forschungsgeschichtlich gleichsam paradigmatisch durchexerziert wurde, bisher gänzlich unbekannte Süd-Süd-Konnektivitäten auf – in diesem Fall vermittelt durch neuseeländische Maori-Seeleute. Signifikant ist, dass diese transozeanische Kontaktzone sich an den *grassroots* – nicht im Elitenaustausch – bildet. Dieser *Black Indian Ocean*, wie ich ihn anderswo bezeichnet habe, bereitet den Weg dafür, auch andersreligiöse Austauschformationen in die Genese der AUK-Bewegung einzubeziehen.<sup>22</sup> In der »zerstreuten« Geschichte des *Black Indian Ocean* geht es um Wahrnehmung von Andersheit, darum, eigene Verstehensmöglichkeiten kulturell-religiöser Fremdheit zu erschließen. Die rhizomatische Detektivarbeit, die unverhofften Hinweisen nachspürt, widersetzt sich dem Verdrängen transnationaler Beziehungen in der AUK-Historiographie. ♦

21 Vgl. Andreas HEUSER, *Lange Wanderschaft und Jenseitsreisen: Globalgeschichtliche Varianten der »Afrikanischen Reformation«*, in: Mariano DELGADO / Michael SIEVER-NICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*, St. Ottilien 2011, 325-335.

22 Vgl. Andreas HEUSER, *Der Black Indian Ocean in transkultureller Perspektive. Eine Skizze zur »Übersetzung« eines vergessenen »ShembeMaori-Fragments«*, in: Ulrich DEHN / Thomas KLIE (Hg.): *Hybride Vergewisserungen. Religion in transkulturellen Verflechtungen*, Hamburg 2020, 52-63.

---

# Der Padroado-Propaganda-Konflikt

im katholischen Indien und die Entstehung Rom-unabhängiger Katholizismen  
im Asien der Jahrhundertwende (19./20. Jh.)

von Klaus Koschorke

## Zusammenfassung

Der Padroado-Propaganda-Konflikt im Indien und Sri Lanka des 19. Jh.s war keineswegs nur der Streit zweier rivalisierender hierarchischer Instanzen – der portugiesischen Krone und der päpstlichen Missionszentrale. Er mobilisierte auch Laienchristen und einheimische Priester vor Ort und führte zunächst innerkatholisch zum sog. »goanesischen Schisma« und später zur Genese rom-unabhängiger Katholizismen in Indien und dem benachbarten Ceylon (Sri Lanka), mit Ausstrahlung auch auf andere Regionen in Asien. Der vorliegende Beitrag diskutiert zwei solcher Rom-freier Bewegungen: die 1888 gegründete *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India* und die 1902 etablierte *Iglesia Filipina Independiente*, die alsbald Beziehungen zueinander aufnahmen. Getragen wurden sie nicht nur von Traditionalisten, sondern v. a. auch von modernen einheimischen Eliten. Beide Kirchen ordnen sich zugleich ein in den weiteren Zusammenhang independentistischer Bewegungen im christlichen Asien und Afrika, die zu Beginn des 20. Jh.s vor allem in protestantischen Missionsgebieten zu beobachten war.

## Schlüsselbegriffe

- Padroado-Propaganda-Konflikt
- Goanesisches Schisma
- rom-unabhängige Katholizismen
- missionsunabhängige Bewegungen

## Abstract

The Padroado-Propaganda conflict in India and Sri Lanka in the 19th century was by no means just a dispute between two rival hierarchical authorities – the Portuguese crown and the pontifical mission center. It also mobilized lay Christians and local priests and led first to the so-called »Goan schism« within the Catholic Church and later to the genesis of forms of Catholicism in India and neighboring Ceylon (Sri Lanka) which were independent of Rome, with spillover effects to other regions in Asia as well. This article discusses two such Rome-free movements: the *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*, founded in 1888, and the *Iglesia Filipina Independiente*, established in 1902. These movements swiftly established relations with each other. Both movements were supported not only by traditionalists, but also by modern, indigenous elites. At the same time, both churches fit into the broader context of independentist movements in Christian Asia and Africa, which could be observed at the beginning of the 20th century, especially in Protestant missionary areas.

## Keywords

- Padroado-Propaganda conflict
- Goan schism
- Forms of Catholicism independent of Rome
- Movements independent of mission influence

## Sumario

El conflicto Propaganda-Padroado en la India y Sri Lanka en el siglo XIX no fue en absoluto una simple disputa entre dos autoridades jerárquicas rivales – la corona portuguesa y el centro misionero papal. También movilizó a los cristianos laicos y a los sacerdotes locales y condujo primero al llamado »cisma de Goa« dentro de la Iglesia católica y más tarde a la génesis de los catolicismos independientes de Roma en la India y en la vecina Ceilán (Sri Lanka), que también se extendieron a otras regiones de Asia. Este artículo analiza dos de estos movimientos independientes de Roma: la *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*, fundada en 1888, y la *Iglesia Filipina Independiente*, creada en 1902, que pronto establecieron relaciones entre sí. Estos movimientos fueron apoyados no sólo por los tradicionalistas, sino también por las élites indígenas modernas. Al mismo tiempo, ambas iglesias se inscriben en el contexto más amplio de los movimientos independentistas de cristianos en Asia y África, que se pudieron observar a principios del siglo XX, especialmente en las zonas de misión protestantes.

## Palabras clave

- Conflicto de Propaganda-Padroado
- Cisma de Goa
- Catolicismos independientes de Roma
- Movimientos independientes de la misión

Eines der klassischen Themen der katholischen Missionsgeschichte Südasiens stellt der sogenannte *Padroado*-Propaganda-Konflikt im Indien des 19. Jahrhunderts dar.<sup>1</sup> Ausgelöst wurde er durch die Neuorganisation der katholischen Asienmission unter Papst Gregor XVI. (reg. 1831-1846). Diese kollidierte mit den traditionellen Patronatsrechten Portugals bei der Besetzung kirchlicher Ämter in Übersee – Rechten, auf denen Portugal hartnäckig insistierte, obwohl es schon infolge seiner schrumpfenden Kolonialpräsenz auf dem indischen Subkontinent immer weniger fähig (und willens) war, die aus dem Missionspatronat erwachsenden Verpflichtungen auch zu erfüllen. 1834 begann die päpstliche Missionszentrale – die *Congregatio de Propaganda Fide* – mit der Einrichtung Apostolischer Vikariate bzw. eigener Organisationsstrukturen in Indien, unter Missachtung überkommener portugiesischer Vorrechte. 1838 reduzierte der Vatikan im berühmten Breve *Multa praeclare* die Jurisdiktion der Erzdiözese Goa auf die Gebiete unter aktueller portugiesischer Kontrolle. Dieser Entscheid wurde jedoch von portugiesischer Seite nicht anerkannt. Es folgten heftige und teils gewalttätige Auseinandersetzungen, die um 1850 einen Höhepunkt erreichten. Der Konflikt schwelte lange Zeit und fand erst mit dem Konkordat von 1886 unter Papst Leo XIII. (reg. 1878-1903) ein vorläufiges Ende. Das Konkordat sah eine Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche vor und ermöglichte so die Errichtung einer einheitlichen katholischen Hierarchie in ganz Indien mit insgesamt sieben Kirchenprovinzen. Dabei wurde die Provinz in Goa dem *Padroado* und die übrigen (Agra, Bombay, Verapoly, Calcutta, Madras, Pondicherry) der *Propaganda* unterstellt. Zugleich führte das Konkordat zu Neuerungen im katholischen Schulwesen und auf anderen Feldern kirchlichen Lebens.

Der *Padroado*-Propaganda-Konflikt war weit mehr als nur der Streit zweier rivalisierender hierarchischer Instanzen um jurisdiktionelle Kompetenzen. Er mobilisierte auch die Basis und führte zunächst innerkatholisch zum sog. »goanesischen Schisma« und später zur Genese rom-unabhängiger Katholizismen in Indien und dem benachbarten Ceylon (Sri Lanka), mit Ausstrahlung auch auf andere Regionen in Asien. In Goa (und anderen zuvor dem portugiesischen *padroado* unterstehenden Gemeinden) stießen die organisatorischen Neuerungen der Kurie seit den 1830er Jahren auf den entschiedenen Widerstand einheimischer Gläubiger und Priester. Diese hatten ein durchaus beachtliches Eigenbewusstsein sowie teils auch einen ausgeprägten lusophonen Patriotismus entwickelt. Zugleich konnten sie auf eine ruhmreiche Vergangenheit zurückblicken – darunter insbesondere auf die heroischen Aktivitäten goanesischer Oratorianer wie des später heiliggesprochenen Joseph Vaz (1651-1711), die im 17. und 18. Jahrhundert im benachbarten Ceylon als Untergrundpriester maßgeblich zum Wiedererstarken des dort unter niederländischer Herrschaft verfolgten Katholizismus beigetragen hatten. Der Widerstand

**1** Vgl. u. a. Hubert JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. VI/1, Freiburg/Basel/Wien 1985 [Nachdruck], 619-624; Josef SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte, Kaldenkirchen* [1925], 454ff.; Vito PERNIOLA (Hg.), *The Catholic Church in Sri Lanka. The British Period*, Vol. I-VIII, Dehiwala 1992-2003; Ernest R. HULL, *Bombay Mission History: With a Special Study of the Padroado Question*, Vol. I/II, Bombay 1927/1930; Bede BARCATT, *A history of the southern vicariate of Colombo*, Vol. I, Ampitiya 1991; Samuel Hugh MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Vol. II, Maryknoll, NY 2005, 431-433.

**2** Vgl. Klaus KOSCHORKE, *Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte*, in: Richard FRIEDLI / Jan A. B. JONGENEEL / Klaus KOSCHORKE / Theo SUNDERMEIER / Werner USTORF (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a. M. / New York / Oxford u. a. 2010, 105-126; DERS. / Adrian HERMANN (Hg.), *Polycentric Structures in the History of World Christianity / Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2014; sowie die verschiedenen Beiträge zum Thema in: Ciprian BURLACIOIU / Adrian HERMANN (Hg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer*

*polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Festschrift Klaus Koschorke, Wiesbaden 2013.

**3** Wei JIANG, »True Catholicism« in Colonial South Asia: The Independent Catholics in Ceylon and India in the late Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Wiesbaden 2022.

goanesischer Traditionalisten gegen die vom Vatikan verfügten organisatorischen Neuerungen führte in Goa und anderen Gebieten (wie Bombay) zum sogenannten *goanesischen Schisma* der Jahre zwischen 1838 und 1862 (bzw. 1886). Dabei handelte es sich zwar nicht um ein Schisma im strikten kirchenrechtlichen Sinn (da die Autorität des Papstes von beiden Konfliktparteien nicht in Frage gestellt wurde). Wohl aber etablierte sich vielerorts eine »doppelte Jurisdiktion«, das heißt das Nebeneinander von Padroado- und Propaganda-Gemeinden auf engem Raum. Begleitet waren die Auseinandersetzungen wiederholt von Akten der Gewalt.

Das Konkordat von 1886 entschärfte zwar die Situation. Es bedeutete aber keineswegs das Ende der Streitigkeiten. Vielmehr löste es neue Kontroversen aus und führte in Indien wie in Sri Lanka zur Entstehung einer Rom-unabhängigen Protestbewegung. Diese vernetzte sich ihrerseits mit anderen christlichen Gruppen und suchte sich zugleich einer Allianz Rom-freier Katholizismen in Asien und weltweit anzuschließen. Die Rede ist von der 1888 etablierten *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India*. Diese wird in traditionellen Darstellungen zur katholischen Missionsgeschichte Asiens allenfalls kurz erwähnt (etwa unter dem Stichwort »jakobitische Schismatiker«). Sie hat jedoch – ebenso wie andere Rom-freie Bewegungen im Asien um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – in jüngster Zeit im Rahmen der Diskussion um polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte<sup>2</sup> erhebliche Beachtung gefunden und nun in der 2022 erschienenen Studie von Wei Jiang eine monographische Behandlung erfahren.<sup>3</sup> Andere neuere Publikationen sowie ein Digitalisierungsprojekt befassen sich mit der 1903 gegründeten *Iglesia Filipina Independiente* (IFI), mit der die unabhängigen Katholiken Sri Lankas alsbald in Kontakt traten.<sup>4</sup> Zugleich ordnen sich diese regionalen Protestbewegungen ein in den weiteren Horizont eines indigenen kirchlichen Independentismus in Asien und Afrika um das Jahr 1900, bei dem sich – getragen zumeist von protestantischen Akteuren – innerkirchliche Emanzipationsbestrebungen mit dem aufkommenden Nationalismus asiatischer und afrikanischer Gesellschaften in der Hochphase des europäischen Kolonialismus verbanden.<sup>5</sup>

Bemerkenswert an der Genese der unabhängigen katholischen Bewegung in Sri Lanka und Teilen Indiens ist unter anderem die *heterogene Trägerschaft*. Es waren keineswegs nur Traditionalisten und Nostalgiker, die den alten Zeiten nachtrauerten und sich gegen die neuen – von der Propaganda entsandten – Priester aus Italien, Frankreich oder Spanien wehrten, die in Sri Lanka zunehmend die altgedienten (und landeskundigen) goanesischen Oratorianer ersetzten. Die Opposition wurde ebenso von engagierten Laien und Vertretern der westlich gebildeten modernen Elite getragen. Diese machten sich zum Wortführer zunächst der Padroadisten und später der »schismatischen« Independentisten in Goa, Indien und Sri Lanka.

4 Zu neueren Forschungen zur IFI siehe neben der Studie von Peter-Ben SMIT (*Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place*, Leiden/Boston 2011) insbesondere die Arbeiten von Adrian Hermann; so jüngst: Adrian HERMANN, *Native Christians Writing Back? The Periodicals of the Iglesia Filipina Independiente in the Early Twentieth-Century Philippines*, in: Arun W. JONES (Hg.), *Christian Interculture: Texts and Voices from Colonial and Postcolonial Worlds*, Penn State University Press 2021, 189–213; DERS., *Selected Journals from Four Regions: IV. The Philippines*, in: Klaus KOSCHORKE/Adrian

HERMANN/Ciprian BURLACIOIU / Phuti MOGASE (Hg.), *Discourses of Indigenous Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*, Wiesbaden 2016, 337–446; DERS., *Philippinen*, in: Klaus KOSCHORKE/Adrian HERMANN/Frieder LUDWIG/Ciprian BURLACIOIU (Hg.), »To give publicity to our thoughts«. *Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit*, Wiesbaden 2018, 53–62, 83–91, 109–114, 133–140, 191–202; sowie das von ihm initiierte digitale Editionsprojekt der British Library: *Anti-coloni-*

alism and religious independence in the Philippines around 1900: Preserving the archival records of the early history of the Iglesia Filipina Independiente. An Endangered Archive Project at *The British Library* (<https://doi.org/10.15130/EAP855>).

5 Vgl. Klaus KOSCHORKE, *Christliche Internationalismen um 1910*, in: KOSCHORKE/HERMANN/LUDWIG/BURLACIOIU, »To give Publicity to our thoughts« (Anm. 4), 261–282, v. a. 263 ff.

Für die erste Gruppe steht etwa der goanesische Priester Miguel Filipe, der 1842 als Subdiakon aus Goa ins srilankanische Mantotte kam. Bereits zwei Jahre später wurde er vom Apostolischen Vikar von Jaffna, Bettachini, seines Amtes enthoben, da er die örtlichen Katholiken zum Widerstand gegen die neuen europäischen Missionare anstachelte, die Autorität des Apostolischen Vikars bestritt und »schreckliche Dinge« über die Propaganda verbreitete.<sup>6</sup> Auch später zählte die Region um Mannar und Mantotte im Norden der Insel zu den Hotspots des srilankanischen Independentismus. Überregional anerkannter Sprecher der Padroadisten in Indien und Ceylon wurde José Camillo Lisboa (1823-1897), Arzt, Professor in westlicher Medizin, Syndikus der Universität Bombay und Botaniker mit erheblichem Einfluss in goanesischen intellektuellen Kreisen in Indien, Ceylon und Europa. Zusammen mit seinem Neffen Pedro Manuel Lisboa Pinto (1856-1898), der sich später der Padroado-Kampagne in Ceylon widmete, wurde er auch politisch aktiv. Er war Mitbegründer des politischen Wochenblattes *Abelha de Bombaim* in Bombay und agitierte gegen den Machtmissbrauch durch den portugiesischen Gouverneur von Goa. Zugleich betonte er aber seine Loyalität gegenüber der portugiesischen Krone und verstand sich nicht weniger als seine Gesinnungsgenossen in Europa als portugiesischer Patriot. Im Umfeld der Debatten um das Konkordat von 1886 plante er eine Delegation der Pro-*Padroado*-Fraktion in Bombay und Goa nach Europa, um sowohl den König von Portugal wie den Heiligen Stuhl in Rom in direkter Kommunikation – also unabhängig von den Einflüsterungen der Propaganda-Bischöfe in Asien – über die Anliegen der indischen Katholiken zu informieren. Zu diesen Anliegen zählte der Wunsch nach Beibehaltung des portugiesischen Patronats ebenso wie die Forderung nach Errichtung einer einheimischen Hierarchie in allen dem *Padroado* unterstehenden Missionen in Indien, Ceylon und Malacca.<sup>7</sup>

Diese Gesandtschaft brach im März 1887 von Bombay aus nach Lissabon auf. Sie stand unter Leitung des bereits erwähnten Pedro Manuel Lisboa Pinto als »Delegate of the Eastern Catholics of the Padroado«. Allerdings fanden die »östlichen Katholiken« weder in Portugal noch in Rom Gehör. Damit waren alle Hoffnungen auf eine Regelung im Rahmen des bestehenden Kirchensystems beendet. Pinto kehrte nach Indien zurück, gab das *Padroado*-Unternehmen auf und schloss sich den unabhängigen Katholiken Ceylons an. Diese hatten im Februar 1888 – in Protest gegen die starre Haltung Roms unter einem »irregeleiteten und falsch informierten« Papst [Leo XIII.] – mit dem »Joch der Propaganda« gebrochen und waren umgehend vom römisch-katholischen Erzbischof von Colombo, dem Franzosen Christoph-Étienne Bonjean O.M.I., exkommuniziert worden. Zentrum der neuen Gemeinschaft (die zunächst unter dem Namen *Independent Catholic Mission* firmierte) wurde die Kirche Buona Morte in Hultsdorf (im heutigen Distrikt 16 von Colombo).<sup>8</sup>

Die weitere Entwicklung des unabhängigen Katholizismus auf der Insel kommentiert Wei Jiang, deren detaillierter Darstellung ich hier folge, mit diesen Worten:

»We emphasize two aspects in the short history of this Mission. On the one hand, it was the laymen's agency and quest for religious and social changes of the Catholics in

6 JIANG, »True Catholicism« (Anm. 3), 108-109, 98ff.

7 Ebd., 68-72.

8 Ebd., 117ff, 120ff.

9 Ebd., 117.

10 Ebd., 125 und 141.

11 Zur Genese und Geschichte der IFI vgl. neben den Hinweisen in Anm. 4 folgende Titel: Lewis B. WHITTEMORE, *Struggle for Free-*

*dom. History of the Philippine Independent Church*, Greenwich 1961; Mary D. CLIFFORD, *Iglesia Filipina Independiente: The Revolutionary Church*, in: Gerald H. ANDERSON (Hg.), *Studies in Philippine Church History*, Ithaca 1969, 223-255; John N. SCHUMACHER, *Revolutionary Clergy, The Filipino Clergy and Nationalist Movement, 1850-1903*,

Quezon City 1981; DERS., *The Propaganda Movement 1880-1895. The Creation of a Filipino Consciousness*, Quezon City 1997; Megan C. THOMAS, *Isabelo de los Reyes and the Philippine Contemporaries of La Solidarad*, in: *Philippine Studies* 54 (2006) 315-356.

Ceylon that called for a change of subjection. The intensified coercive measures of the propaganda bishops over the Padroadist congregations might have been the trigger of their identification with of the global trend of the independent Catholic movement reacting to the first Vatican Council. On the other hand, the independent Catholics were not isolated from the dynamic social movements in Ceylon that aimed at creating a modern and industrial civil society. Such movements had attracted elites from all religious backgrounds, specifically Buddhists, Muslims, and even our Independent Catholics«. <sup>9</sup>

Die Einzelheiten dieser ebenso spannenden wie verwickelten Geschichte sind der genannten Monographie von Wei Jiang zu entnehmen. Deren Komplexität wird nochmals gesteigert durch Personen wie Antonio Francisco Xavier Alvares (1836-1923), durch den die Entwicklung der jungen Bewegung eine entscheidend neue Wendung nahm. Alvares war ein ehemaliger römisch-katholischer Priester aus Goa, der maßgeblich an der Vorbereitung der erfolglosen Europa-Reise indischer Padroadisten von 1887 beteiligt gewesen war. Nach deren Scheitern beschloss er, Goa zu verlassen und sich der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Kottayam im indischen Travancore anzuschließen. Auf Bitten der unabhängigen Katholiken in Colombo nun, die seit ihrer Exkommunikation durch den römischen Erzbischof Bonjean ohne geistliche Betreuung dastanden und sich daraufhin »unter den Schutz des [syrisch-orthodoxen] Patriarchen von Babylon« stellten, wurde Alvares 1887 vom Metropoliten Mar Dionysius VI. (1858-1934) mit dem Titel eines Apostolischen Präfekten nach Colombo geschickt, wo er im August 1888 die erste Messe in der Kirche Buona Morte zelebrierte. Sowohl in Colombo wie in Mannar erhielten die Independentisten in der Folgezeit weiteren Zulauf. Für 1888 gaben sie selbst ihre Zahl auf der Insel mit ca. 10.000 an (andere Quellen sprechen von ca. 5.000 Mitgliedern). Zusammen mit Lisboa Pinto kümmerte sich Alvares aber auch um die ehemals dem portugiesischen *Padroado* unterstehenden indischen Gemeinden in Bombay, Travancore und Madras. 1889 wurde Alvares dann als »Mar Julius I.« zum syrisch-orthodoxen »Erzbischof von Ceylon, Goa und Indien« (unter Ausschluss von Malabar) konsekriert. <sup>10</sup> Damit waren die katholischen Independentisten Ceylons zugleich in die »Malankara Syrian Orthodox Church« integriert und Teil der thomaskirchlichen Tradition Indiens geworden. In der Folge nahm die Bewegung den neuen Namen *Independent Catholic Church of Ceylon, Goa and India* an. Zugleich suchte sie weiterhin Verbindung auch zu anderen Rom-freien Kirchen in Asien und weltweit aufzunehmen.

Ein dauerhaftes Problem der neuen Gemeinschaft war der *Priestermangel*. Denn der Nachschub geweihter Kleriker aus Goa und Travancore stockte. 1903 erfuhr Stephen Silva, prominenter Laienrepräsentant (»Trustee«) der unabhängigen Katholiken in Colombo, aus der internationalen Presse von der Existenz der *Iglesia Filipina Independiente* (IFI) in den Philippinen. Diese – bis heute bestehende – größte rom-unabhängige katholische Kirche Asiens war 1902 durch die Aktivitäten des philippinischen Intellektuellen Isabelo de los Reyes (1864-1938) und des ehemaligen philippinischen römisch-katholischen Priesters Gregorio Aglipay (1860-1940) gegründet worden. Die IFI kann als spätes Resultat der philippinischen Revolution von 1896 und besonders der langwierigen Konflikte zwischen dem philippinischen Klerus und den hegemonialen spanischen Mönchsorden bezeichnet werden, die sich besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Inselreich intensiviert hatten. Zentrale Akteure waren dabei neben den Vertretern der einheimischen Geistlichen die sogenannten *ilustrados* (»Aufgeklärten«), die kosmopolitische Schicht philippinischer Intellektueller, die zunächst Gleichbehandlung unter dem spanischen Gesetz und später die Freiheit erst von spanischer und dann von amerikanischer Kolonialherrschaft forderten. <sup>11</sup>

Stephen Silva sah in der IFI offenkundig einen natürlichen Verbündeten, weshalb er am 23.4.190e folgendes Schreiben an Gregorio Aglipay als das Oberhaupt der IFI schickte. Dieser Brief wurde sowohl auf Englisch wie Spanisch wie auch in Übersetzung ins lokale Tagalog in der Presse der IFI veröffentlicht. Er ist – auch ganz abgesehen vom Thema Priestermangel – allein schon durch diese prominente Form der Veröffentlichung höchst bedeutend als frühes Dokument der direkten Kontaktaufnahme zweier rom-unabhängiger katholischer Kirchen im Asien zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

### **A Letter from the Independent Catholics of Ceylon**

His Lordship The Right Rev. Aglipay

Bishop of the Independent Catholic Church  
Manila/Philippine Island[s]  
May it please Your Lordship,

Having accidentally read a paragraph in an American Magazine about your movement in the capital of the Philippine Island, I beg to write you the following.

We, who are at present called the Independent Catholics of Ceylon, had been a religious body under the patronage of the Kings of Portugal from time immemorial up to the year 1886 subject of course to the spiritual jurisdiction of the Roman Catholic Church. We had all throughout received clergy for our ministrations from the Archdiocese of Goa in India.

In 1886, the Pope and the King of Portugal entered into a Concordat whereby the King of Portugal undertook to withdraw his patronage from Ceylon. The Pope on the authority of this Concordat obliged us to go under the French Oblates who are in the Island. But our Christians refused to obey this order and closed our Churches against them. Subsequently, we joined the Church of Antioch and worked with some Goa clergy. We find difficult to continue in this state for we cannot get sufficient priests to work independently of Rome.

Will your Lordship be able to send us two priests intelligent and good in their moral conduct. Most of our people speak Portuguese and if you can send one or two Spanish priests here will be very good as we could easily understand them. We also speak the English language and even a priest who speak English will answer our purpose.

I do not like to write further as I do not know whether this letter will be received by you. Directly I receive a reply from your Lordship I will give you all information concerning our mission.

[...] My Lord – Begging your blessing I beg to remain, Yours Obediently, Stephen Silva.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Quelle: *La Verdad* 1,18 (20. Mai 1903); Dokument abgedruckt in: KOSCHORKE/HERMANN u. a., *Discourses of Indigenous Christian Elites* (Anm. 4), 441.

<sup>13</sup> JIANG, »True Catholicism« (Anm. 3), 75ff.

Die (nur teilweise erhaltene) Korrespondenz zwischen Colombo und Manila ging weiter. Zur Entsendung philippinischer Kleriker (und personellen Unterstützung der unabhängigen Katholiken Ceylons aus Manila) kam es jedoch nicht. Auch sonst erlebten die srilankanischen Independentisten nach der Jahrhundertwende (und dem Tod prominenter Führungspersönlichkeiten) eine Periode des Niedergangs. Eine letzte eigenständige Gemeinde ist um das Jahr 1930 bezeugt. Anders die IFI in den Philippinen, die im ersten Dezennium des 20. Jahrhunderts zeitweise ca. 20-25% der Inselbevölkerung umfasste. Noch heute stellt sie mit ca. 917.000 Mitgliedern (Stand 2010, gemäß dem 2015 Philippine Statistical Yearbook) eine beachtliche religiöse Minderheit im Inselreich dar.

Der vorliegende Beitrag kann nur eine knappe Skizze der hier erörterten Entwicklungen auf der Basis der angeführten neueren Forschungen bieten. Hervorzuheben sind insbesondere zwei Aspekte. Bemerkenswert ist einerseits die Selbsteinordnung der genannten Bewegungen in einen weiteren – überregionalen bzw. globalen – Zusammenhang. Dies gilt zunächst für die unabhängigen Katholiken Ceylons. Ihr publizistisches Sprachrohr – der 1892 gegründete *Independent Catholic* – enthält eine Fülle internationaler Nachrichten und zeigt sich wohl informiert über die christliche Welt innerhalb und außerhalb Sri Lankas. Umgekehrt fand diese Zeitschrift Beachtung auch in politischen und religiösen Journalen in Sri Lanka, Indien, Europa und den USA. In der kolonialen Presse Ceylons wurde der Gegensatz der Bewegung sowohl zum portugiesischen *Padroado* wie zum römischen Papsttum wahrgenommen und ihre Sympathien zu den europäischen Altkatholiken um »Dr. Döllinger« hervorgehoben. Erwähnung fand sie sogar im protestantischen Deutschland (etwa im »Theologischen Jahresbericht« des evangelischen Theologen Heinrich Holtzmann von 1893). Kontakte bestanden nicht nur in die Philippinen, sondern insbesondere auch zu Repräsentanten eines Rom-freien Katholizismus in Nordamerika. Einen in der ceylonesischen Öffentlichkeit viel beachteten Höhepunkt fand diese Entwicklung in der feierlichen Bischofsweihe des französischen Priesters Joseph René Villatte (1854-1929) 1892 in Colombo. Villatte war von seiner altkatholischen Gemeinde in Wisconsin (USA) als Bischof vorgeschlagen worden. Auf der Suche nach einer Bischofsweihe in apostolischer Sukzession fand er schließlich Gehör beim Syrisch-Orthodoxen Patriarchen (»von Antiochien«) Ignatius Peter IV. Die Bischofskonsekration selbst wurde dann am 29.5.1892 in der »Kathedrale« von Buona Morte in Colombo durch drei indische Bischöfe – darunter Alvares bzw. Mar Julius I. – vollzogen.<sup>13</sup> Erstmals wurde damit ein Europäer im kolonialen Ceylon in einer Kirche einheimischer unabhängiger Katholiken zum Bischof geweiht – zweifellos ein Ereignis von hoher Symbolkraft, und dies auf dem Höhepunkt europäischer Kolonialherrschaft in Südasien.

Noch stärker war der globale Horizont ein Faktor bei der Genese der *Iglesia Filipina Independiente* (IFI). Sie verstand sich als Teil einer Bewegung Rom-freier Kirchen in Asien und weltweit. Bereits vor ihrer Gründung waren Aglipay und de los Reyes mit Vertretern der amerikanischen protestantischen Missionen in Verbindung getreten (darunter mit Charles Brent, der später als Initiator von *Faith and Order* in der westlichen Ökumene-Bewegung eine wichtige Rolle spielen sollte). Dies freilich ohne Erfolg, doch die Gespräche gingen weiter. Mehr versprechend hingegen schienen die frühen Kontakte zu den Alt- bzw. Christkatholiken in Europa. Diese gingen auf eine Initiative des christkatholischen Bischofs Eduard Herzog in Bern zurück, der 1903 zwei Briefe an Aglipay schickte. Darin warb er für eine engere Kooperation und »brüderliche Union« der Rom nicht unterstehenden katholischen »Nationalkirchen«. Zugleich würdigte er die philippinische Kirche als Teil einer globalen Bewegung der Loslösung von Rom. Auch dieser Kontakt wurde später zunächst abgebrochen, in den 1960er Jahren aber wieder aufgenommen

und führte dann zu einer stärkeren und dauerhaften Vernetzung zwischen der IFI und altkatholischen Kirchen. – Der Briefwechsel der IFI mit den unabhängigen Katholiken in Ceylon, Goa und Indien ist bereits erwähnt worden. Diese Korrespondenz wurde in der Publizistik der IFI in mehreren Sprachen abgedruckt – und zugleich als Ausweis der internationalen Anerkennung der philippinischen Kirche präsentiert. Gleiches gilt für ein Schreiben von Joseph René Vilatte, inzwischen Erzbischof der unabhängigen ›American Catholic Church‹ sowie eine der zentralen Figuren der internationalen katholischen Unabhängigkeitsbewegungen. Auch sein Brief wurde in der IFI-Presse veröffentlicht und als Ausweis der Tatsache gewürdigt, dass die IFI keine lokal begrenzte, sondern eine global orientierte Kirche sei, »that prides itself on embracing all men of all races«. An anderer Stelle erwähnt das IFI-Blatt auch eine »internationale Liga [sc. Rom-freier] ›katholischer‹ Priester«, mit denen die Philippiner in Austausch stünden. Zugleich wird von Anerkennungsschreiben (»message[s] of recognition«) für die IFI aus verschiedenen Ländern berichtet, so aus Costa Rica und aus dem heutigen Vietnam.<sup>14</sup> Diese Nachrichten lassen sich im Einzelnen nicht weiter verfolgen. Sie veranschaulichen aber erneut die enorme Bedeutung, die der Selbstbeschreibung als Teil einer internationalen Bewegung im Eigenverständnis der IFI zukam.

Zum Schluss sei noch auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, der die Bedeutung der hier vorgestellten Paradigmen über den konkreten Einzelfall hinaus verdeutlicht. Independentistische christliche Bewegungen waren bisher ein zentrales Thema vor allem in der *Historiographie zum protestantischen Afrika und Asien* seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Intensiv erforscht worden sind diese in jüngerer Zeit insbesondere für das subsaharische Afrika, wo es seit den 1890er Jahren in verschiedenen Regionen eine Welle missionsunabhängiger Kirchengründungen unter afrikanischer Führung gab. So zeitgleich zunächst vor allem in Südafrika und Westafrika, und zwar zunächst ganz unabhängig voneinander, da sie jeweils durch eine analoge Konfliktkonstellation ausgelöst wurden: den wachsenden Widerspruch zwischen den Emanzipationsbestrebungen indigen-christlicher Eliten und einheimischer Kleriker – oft Absolventen westlicher Missionsschulen – und dem wachsenden Paternalismus (und zunehmend auch Rassismus) europäischer Missionare.<sup>15</sup> Erst in einem zweiten Schritt (und dennoch bemerkenswert früh) kam es hier dann auch zu überregionalen – und teils sogar transatlantischen – Vernetzungen der neu gebildeten *African Independent Churches*. So im Fall der 1892 in Pretoria gegründeten sog. *Ethiopian Church* des ehemaligen schwarzen Methodistenpredigers Mangena Mokone, die zum Namensgeber der sogenannten äthiopistischen Bewegung wurde. 1896 fusionierte sie

**14** Einzelnachweise zu diesem Abschnitt bei: HERMANN, Philippinen (Anm. 4), 196-201: »Die ökumenischen und internationalen Kontakte der IFI um 1900«. Die frühen Kontakte der IFI zu den Altkatholiken Europas sind analysiert bei: SMIT, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History* (Anm. 4); Wim H. DE BOER / Peter-Ben SMIT, Die frühen Beziehungen der IFI und der Utrechter Union, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 98 (2008) 122-144 und 169-190.

**15** Siehe z. B. Adrian HASTINGS, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994, 493ff; Ogbu U KALU (Hg.), *African Christianity: An African Story*, Pretoria 2005, 258-277, 309-333; Klaus HOCK, *Das Christentum in Afrika und dem Nahen Osten*, Leipzig 2005, 141-150, 154ff, 182ff; James B. WEBSTER, *The African Churches among the Yoruba 1888-1922*, Oxford 1964; Mutero J. CHIRENJE, *Ethiopianism and Afro-Americans in Southern Africa 1883-1916*, Baton Rouge / London 1987.

**16** James T. CAMPBELL, *Songs of Zion. The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*, New York 1995; Elisabeth ENGEL, *Encountering Empire. African American Missionaries in Colonial Africa, 1900-1939*, Stuttgart 2015; Ciprian BURLACIOIU, »Within three years the East and West have met each other«. Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantische Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921-1950), Wiesbaden 2015.

mit der bereits 1816 im US-amerikanischen Philadelphia etablierten afroamerikanischen *African Methodist Episcopal Church*. Diese Fusion führte zugleich zur Bildung einer transatlantischen schwarzen Kirche.<sup>16</sup>

Analoge Entwicklungen gab es auch im protestantischen Asien dieser Zeit. Denn auch in den dortigen »Missionsfeldern« bestanden um die Jahrhundertwende vergleichbare Konfliktkonstellationen, die freilich bislang nur punktuell erforscht worden sind. So wurde etwa in Indien 1886 eine *National Church of India* gegründet, die alle indische Christen ungeachtet ihrer konfessionellen Orientierung in einer – nationalen und überdenominationalen – Kirche unter einheimischer Leitung zu vereinen suchte. Im Japan der Jahrhundertwende stieß das vom Laientheologen Kanzo Uchimura angestoßene Projekt einer – organisatorisch eigenständigen und nicht von westlichen Konfessionalismen verdorbenen – »Nicht-Kirche-Bewegung« in christlichen Kreisen auf große Resonanz. Generell gewann um die Jahrhundertwende in den Debatten asiatischer Christen die alte Formel der *Three-Selves* enorme Aktualität: also die Zielvorstellung einer sich selbst regierenden, sich selbst finanzierenden und selbst ausbreitenden »einheimischen Kirche«. Ursprünglich ein missionarisches Konzept, wurde sie nun – angesichts wachsender Partizipationsverweigerung in den Missionskirchen und Kolonialgesellschaften – vielerorts zum emanzipatorischen Slogan der indigen-christlichen Eliten des Kontinents.<sup>17</sup> Zugleich wirkte sie auf die frühe asiatische Ökumene-Bewegung ein, die deutlich früher als ihr europäischer Gegenpart bei der Überwindung konfessioneller Barrieren zu konkreten Ergebnissen führte.

Ein besonderer Reiz der in diesem Beitrag nur kurz vorgestellten Beispiele aus der katholischen Welt liegt nun in dem Umstand, dass sie das Spektrum independentistischer – von einheimischen Akteuren getragener – Bewegungen im globalen Süden um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert enorm erweitern. Sie fanden sich nicht nur im protestantischen, sondern auch (wenngleich deutlich weniger stark ausgeprägt) im katholischen Asien (und Afrika) dieser Zeit. Dabei reagierten sie teils auf analoge Herausforderungen (wie den Protest einheimischer Kleriker und Laienchristen gegen die sich verstärkende Dominanz euroamerikanischer Missionare und Ordensleute in Zeiten des westlichen Hochkolonialismus). Sie führten sie zur Bildung neuer Gemeinschaften und überregionaler Netzwerke indigen-christlicher Eliten und vermitteln zugleich zusätzliche Impulse zu einem polyzentrischen Zugang zur Geschichte des Weltchristentums. Die Erforschung vergleichbarer Bewegungen im katholischen Raum ist eine lohnende Aufgabe, die aber vielfach erst in den Anfängen steht. Weitere Schritte und die Erschließung neuer (bzw. lange Zeit unbeachteter) Quellen sind dazu unbedingt erforderlich. ♦

17 Vgl. Klaus KOSCHORKE, »Dialectics of the Three Selves«. The Ideal of a »self-governing, self-supporting, self-extending Native Church« – from a missionary concept to an emancipatory slogan of Asian and African Christians in 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries, in: HOFFIE HOFMEYR/John STENHOUSE (Hg.), *Internationalising Higher Education*. FS. Gerald Pillay, Centurion, SA 2018, 127-142. – Zur *National Church of India* s. zuletzt: Klaus KOSCHORKE, »Owned and Conducted entirely by the Native Christian Community«. Der »Christian Patriot« und die indigen-christliche Presse im kolonialen Indien um 1900,

Wiesbaden 2019, 70-90, 140ff; allgemein u. a.: Kaj BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity*, Madras 1969; Roger HEDLUND, *Quest for Identity: India's Churches of Indigenous Origin*, Dehli 2000; Daniel H. BAYS, *The Growth of Independent Christianity in China, 1900-1937*, in: DERS. (Hg.), *Christianity in China. From the 18<sup>th</sup> Century to the Present*, Stanford 1996, 307-316.



**Evangelisierung  
und Geschwisterlichkeit  
in der pluralen Welt**  
Festschrift  
400 Jahre Propaganda Fide

## Anhang

1

**Bibelstellenregister**

2

**Personenregister**

3

**Verzeichnis der Autorinnen  
und Autoren**

# Bibelstellen- register

## Altes Testament

### Gen

---

<b>1</b>	220
<b>1,1-2,4a</b>	220
<b>6,1-4</b>	221
<b>12</b>	216
<b>12,6</b>	219
<b>13,18</b>	219
<b>14,19</b>	217
<b>16,13</b>	217
<b>17,1</b>	217
<b>21,33</b>	217 219
<b>22</b>	217
<b>28,10-22</b>	217
<b>28,18-19</b>	219
<b>31,13</b>	217
<b>33,20</b>	217
<b>35,7</b>	217

### Ex

---

<b>12</b>	218
<b>23,14-17</b>	218

### Num

---

<b>20,2-11</b>	217
<b>24,16</b>	217

### Ri

---

<b>5,2-3</b>	217
<b>5,4-5</b>	217
<b>9,37</b>	219

### 2 Sam

---

<b>2,10</b>	218
<b>4,4</b>	218

### 1 Kön

---

<b>5,9-13</b>	219
<b>16,32</b>	218
<b>18,23ff</b>	219

### 2 Kön

---

<b>5,17</b>	219
<b>18,4</b>	218

### Tob

---

<b>3,8</b>	222
<b>12,18</b>	221

### Ijob

---

<b>26,12</b>	220
--------------	-----

### Ps

---

<b>29</b>	218
<b>85,9</b>	121
<b>89,10-12</b>	220

### Spr

---

<b>8,12-14</b>	219
<b>22-32</b>	219

### Weish

---

<b>2,24</b>	221
<b>8,1</b>	36

### Sir

---

<b>42,17</b>	221
<b>43,26</b>	221

### Jes

---

<b>51,10</b>	220
--------------	-----

### Ez

---

<b>34,2</b>	112
-------------	-----

### Dan

---

<b>7</b>	221
----------	-----

**Neues  
Testament**

<b>Mt</b>		
5,48	117	
9,37-38	140	
9,38	29	
11,2-6	191	
11,29	29	
13,33	45	
22,27-40	116	
24,14	24	
28,18ff	140	
28,18-20	166	252
28,20	120	
<b>Mk</b>		
1,15	115	140
1,24	117	
2,27	116	
3,11	228	
4,35-41	191	
6,7-13	140	
6,37	125	
8,29	228	
12,29-31	116	
16,16	24	
<b>Lk</b>		
1,1-4	246	
4,18-19	45	
6,36	117	
10,25-37	116	
10,27-28	116	
<b>Joh</b>		
1,14	113	
2,1-12	159	
2,10	57	159
5,1-6	140	
6,12-13	57	
9,1-7	140	
10,9	56	
10,10	56	57 147
10,16	56	
13,17	123	
13,34	57	117
14,6	236	
17,21	117	
20,17	125	
20,30-31	246	
<b>Appg</b>		
1,7	121	
4,32	117	
8,26-39	141	
10,34-44	230	
15,1-35	116	
15,7-8.12	116	
16,9-15	141	
17,16-34	141	

<b>Röm</b>	
1,1	126
2,24	314
4	263
6,3-4	115
8,21	191
8,22	192
10,4	265
<b>1 Kor</b>	
1,18-25	158
1,23	228
9,22	229
12,10	129
<b>2 Kor</b>	
5,14	56
8,9	55
11	126
<b>Gal</b>	
3,28	262
<b>Eph</b>	
1,9-10	227
2,14	56
<b>Phil</b>	
2,7	113
2,7-8	119
<b>Kol</b>	
1,19	228
2,3	228
<b>1 Thess</b>	
2,9	229
5,19	126
<b>Hebr</b>	
13,2	153
<b>1 Petr</b>	
4,17	121
<b>1 Joh</b>	
3,14-16	57
4,10	123

---

# Personen- register

## A

- ‘Abd al-Ġalīl Jean-Muḥammad  
232 238-240
- ‘Abdel Raḥmān  
Himāyah Maḥmūd ‘Alī 246
- Abdelmassieh Francis 247
- Abraham (Abram)  
216 217 219 220 225
- Acosta José de 276 307
- Acquaviva Claudio 275
- Adam 220 250
- Aglipay Gregorio 386
- Ahab 218
- Akbar (Großmogul) 275
- Al-Tayyeb (Tayyib)  
Ahmad (Großimam)  
36 39 40 70 77 81 83 85
- al-Andalusī Ibn Ḥazm 246
- al-Banna Hasan 244
- al-Jabbār ‘Abd 246
- al-Kairānawī Raḥmatallāh 246
- al-Sha’rāwī Muḥammad  
Mutawallī 245
- al-Tamīmī Sayf ibn ‘Umar 246
- al-Warrāq Abū ‘Isā 246
- Alegria Maria Fernanda 292
- Alexander VI. (Papst) 15
- Alexander VII. (Papst)  
341 351 352
- Alexander VIII. (Papst) 342
- Ali Muhammad 243
- Allen Franz 131 133
- Alt Jörg 67
- Alvares Antonio Francisco Xavier  
(Mar Julius I.) 385 387
- Álvares Jorge 292
- Alvarez Jorge 296 297 299
- Ambrosius von Mailand 45
- Amenophis III. (Pharao) 217
- Amo Anton Wilhelm 137
- Andrade Fernão Peres de 292
- Andrade Simão de 292
- Anjirô 297 298
- Ansaldo Michael 359
- Aquila 222
- Arinze Francis Cardinal 161
- as-Sadat Anwar 243 244
- as-Sisi Abdel Fattah 243
- Ashoka (Kaiser) 253 254 258
- Assmann Jan 25
- Augustinus 25 45 57 141 229
- Ayuso Guixot Miguel Ángel  
Cardinal 5 33
- Azevedo Inácia de 279

## B

- Baccinelli Bernardine 358
- Bachem Karl 317 318
- Barak 217
- Barber Karin 377
- Barnabas 126
- Barrett David 132
- Barzaeus Gaspar 299
- Bascopé Víctor 194
- Basilius von Caesarea 45
- Baumann Zygmunt 134
- Beccaro Leopold 359 360
- Becker Judith 136
- Beckmann Johannes 288
- Beethoven Ludwig van 182
- Benavides Miguel de 26
- Benedikt VIII. (Papst) 215
- Benedikt XIV. (Papst) 27 216
- Benedikt XV. (Papst)  
17 19 169 306 308 325
- Benedikt XVI. (Papst) /  
Ratzinger Joseph  
44 50 51 63 67 82 103  
104 106 107 128 129 152  
176 228 273
- Benedikt von Nursia 116
- Bernanos Georges 160
- Berner Ulrich 215
- Bhabha Homi 136
- Bisignano Sante 337 388
- Bissett Anthony 331 338
- Blavatsky Helena 255
- Bloomfield Leonhard 369
- Blum Nikolaus 303 327
- Bonduel Florimond 367
- Bonifatius 126
- Bonjean Christoph-Étienne 384
- Bonnand Clement 356 358
- Borja Francisco de 20 275 278
- Botello Lourenço 297
- Bouvet Joachim 288 346
- Brahmabandhav Upadhyaya 308
- Bremer Margot 198
- Brent Charles 103 387
- Bro E. M. J. Angelo 360
- Broy Jacopo 354
- Buber Martin 150
- Buchwald Georg 260
- Buddha 253
- Bühlmann Walbert 28
- Bünker Arnd 64

**C**

**Cabrita** Joel 375 377 379  
**Callistus III.** (Papst) 349  
**Calvão** Vasco 293  
**Campion** Edmund 279  
**Canisius** Petrus 126  
**Canoz** Alexis 356  
**Cappellari** Alberto 320  
**Carew** Patrick Joseph 353  
**Cariattil** Joseph 353  
**Castro** Manuel de 278  
**Castro** Matthew de 351  
**Castro** Thomas de 351  
**Cattaneo** Bruno 325  
**Caussanel** Adrian 360  
**Cazal** João de 343  
**Cerretti** Bonaventura 325  
**Certeau** Michel de  
     117 141 157 167  
**Chakrabarty** Dipesh 193  
**Chamorro** Graciela 195  
**Charbonneaux** Stephan  
     (Etienne Louis) 354 358  
**Charmot** Nicolas 346  
**Chavara** Kuriakose Elias 358-360  
**Chenu** Marie-Dominique 142  
**Chevalier** Jules 321  
**Chiesa** Bernardino della 342  
**Christus** (Jesus)  
     21 29 33 37 42 45 47 48  
     54 56 57 63-65 68 70-72  
     82 84 85 96 102 104-110  
     112-117 119 120-126 128  
     129 140-143 152 153  
     159-163 165 166 171  
     173-176 187 188 191 200  
     205 215 224-231 233  
     236-239 241 246 250 252  
     262-265 271 273 274 280  
     282 285-287 290 345  
**Cicero** 24  
**Clavius** Christoph 276  
**Clemens XI.** (Papst) 346 352  
**Clemens XIV.** (Papst) 367  
**Clune** P. 325  
**Collani** Claudia von 8 339  
**Colombo** Giovanni 336 337  
**Columbus** Christoph 292  
**Congar** Yves 170  
**Corijn** Daniel 337 338  
**Cornelius** 231  
**Cosandey** Christophore 364  
**Cotolendi** Ignazio 341  
**Couppé** Louis 322 324 327  
**Criminali** Antonio 279  
**Cyprian von Kathargo**  
     141 160 161  
**Czerny** Michael Cardinal 5 44

**D**

**Dalai Lama** 257 258  
**Danti** Egnazio 16  
**David** Eduard 312  
**Debora** 217  
**Delbrêl** Madeleine 112 181-188  
**Delgado** Mariano  
     5 12 34 43 110  
**Delp** Alfred 65  
**Dindinger** Johannes  
     333 336 338  
**Döllinger** Ignaz von 387  
**Dominicus a Jesu Maria** 17  
**Dowie** Alexander John 375  
**Duken** Heike 164  
**Duns Scotus** Johannes 114  
**Dupuis** Louis Savinien 359

**E**

**Echnaton** 219  
**Eckholt** Margit 6 12 130  
**Ehrenberg** Alain 134  
**Elija** 219  
**Erzberger** Matthias 312  
**Escobar** Arturo 92  
**Espinosa** Diego de Cardinal 22  
**Ette** Ottmar 130 136-138  
**Eva** 220  
**Ezechiel** 55

**F**

**Fabian** (Bischof) 161  
**Fernandez Navarrete**  
     Domingo 341  
**Figl** Johann 7 251  
**Flavius Josephus** 222  
**Fornet-Ponse** Thomas 5 79  
**Foucauld** Charles de 77 188  
**Francis** Angel 352 361  
**Francisco de Toledo** 22  
**Franz von Assisi** 12 77  
**Franz** Xaver  
     (Franziskus Xaverius/  
     Francisco de Javier)  
     126 271 272 274 275 279  
     280 290 291 294-299  
**Francis Xavier** 358  
**Franziskus** (Papst) /  
     **Bergoglio** Jorge Cardinal  
     34 36-42 44 51-53 58-62  
     64 66-71 73 74 77 78 81  
     83-86 96 97 104 122-125  
     128 129 131 135 140 142  
     143 146-148 151-153 155  
     176 177 178 183 184 188  
     190-192 197 200 206 208  
     209 227 233 237 273 331  
     350 361  
**Freinademetz** Josef 118  
**Freitag** Anton 18  
**Frey** Johann (P. Franziskus)  
     364 365  
**Freytag** Walter 90  
**Fromm** Erich 148  
**Frost** Marie-Luise 373  
**Fuchs** Ottmar 6 157

**G**

**Gachet** Antoine-Marie 362-371  
**Galilei** Galileo 23  
**Gandhi** Mahatma 77  
**Garcia** Francis 352  
**Girard** René 117  
**Gmainer-Pranzl** Franz 5 234  
**Gombrich** Richard F. 255  
**Gonzaga** Luigi 279  
**González Cedrés** Luis Eduardo 162  
**Gordon** David 378  
**Gräb** Wilhelm 373  
**Gratian von Chiusi** 215  
**Gregor XIII.** (Papst) 15 20 278  
**Gregor XV.** (Papst) 11 15 123 272 273 279 349 367  
**Gregor XVI.** (Papst) 27 320 354 356 357 382  
**Gregor der Große** (Papst) 308  
**Gregor von Nazianz** 45  
**Grillmeier** Aloys (Alois) 225  
**Gröber** Adolf 311  
**Groot** Kees de 180  
**Guardini** Romano 52  
**Gündüz Şinasi** 235 236  
**Guynot de Boismenu** Alain 322

**H**

**Haas** Gregor (P. Bonaventura) 364  
**Habermas** Jürgen 134 148  
**Habermas** Rebekka 136  
**Hahl** Albert 324  
**Hamza** Colette 240  
**Hartmann** Anastasius 353 355 364 371  
**Hasenkamp** Johannes 315  
**Havea** Jione 195-197  
**Heimbach-Steins** Marianne 184  
**Helm** Franz 62  
**Hemmerle** Klaus 149  
**Henke** Alfred 318  
**Henkel** Willi 335 338  
**Henni** Johannes Martin 364 365 367  
**Henriques** Henrique 290 296 297  
**Herkenrath** Theodosius 325  
**Herzog** Eduard 387  
**Heuser** Andreas 8  
**His-yüan** Lin 294  
**Hiskija** 218  
**Höhn** Hans Joachim 147  
**Holderegger** Adrian 8 362  
**Honneth** Axel 148  
**Hopfenmueller** Otto 354  
**Hosea** 218  
**Humboldt** Alexander von 138 139 366  
**Huonder** Anselm 301  
**Huonder** Anton 300-308  
**Huonder** Gion Antoni 301  
**Hyacinth of St. Vincent** 352

**I**

**Ignatius Peter IV.** (Patriarch) 387  
**Ignatius von Loyola** 15 129 271 272 274 275 279 280 291 297-299  
**Ijob** 220  
**Ingoli** Francesco 14 17 18 23 26 29 288 357  
**Innozenz IV.** (Papst) 19 25  
**Innozenz XI.** (Papst) 342  
**Innozenz XII.** (Papst) 343 352  
**Ischbaal** 218  
**Isidor von Madrid** (Isidro Labrador) 15 272

**J**

**Jakob** 217 219  
**Janssen** Arnold 323-325 327  
**Jaricot** Pauline 367  
**Jesaja** 220  
**Jiang** Wei 383 385  
**João III.** 272  
**Johannes XXIII.** (Papst) 45 60 151 170 337  
**Johannes Chrysostomus** 45 57  
**Johannes Paul II.** (Papst) 43 44 49 50 56 96 104 107 112 124 126 142 162 206 174 237 273 321 331 350  
**Johnson** Todd 132  
**Jonathan** 218  
**Joseph** 126 146  
**Joseph of Saint Mary Sebastiani** 352  
**Jouet** P. 321  
**Judas** 126  
**Julius III.** (Papst) 273

**K**

**Kamphaus** Franz 107  
**Kangxi** (Kaiser) 346  
**Karl V.** (Kaiser) 21  
**Karl der Große** (Kaiser) 215  
**Kasper** Walter Cardinal 103  
**Kasprzycki** Sylvia 367 369  
**Kassiepe** Max 317  
**Käßmann** Margot 260  
**Kaufmann** Franz-Xaver 150  
**Kaufmann** Thomas 260 264  
**Keller** Claudia 233  
**Kilger** Laurenz 18 19  
**King** Msgr. 325  
**King** Martin Luther 77  
**Kirschner** Martin 67  
**Klapeer** Christine 92  
**Klemens von Alexandrien** 45  
**Koch** Kurt Cardinal 6 101  
**Kolb** Michael 303  
**Konfuzius** 277  
**Konstantin** (Kaiser) 214  
**Körner** Felix 7 223  
**Koschorke** Klaus 8 379 381  
**Kostka** Stanislaus 279  
**Kowalsky** Nicolas 334 335 338  
**Krenak** Ailton 190  
**Kromer** Mirjam 12  
**Kuc** Józef 337 338  
**Kyryll** 126

**L**

**Laínez** Diego 275  
**Laneau** Louis 339 344  
**Lannuzel** Rene 321  
**Las Casas** Bartolomé de 20-22  
**Lauble** Michael 12  
**Lavigne** Charles 360  
**Le Fort** Gertrud von 165  
**Ledebour** Georg 311 312  
**Ledóchowski** Mieczysław  
     Cardinal 324  
**Lehodey** Julian Charles 359  
**Lenshina** Alice 378 379  
**Leo III.** (Papst) 214  
**Leo X.** (Papst) 349  
**Leo XII.** (Papst) 330  
**Leo XIII.** (Papst)  
     45 307 359 361 382 384  
**Leppin** Volker 7 160 259  
**Lichtenberg** Bernhard 116  
**Lievens** Constant 355  
**Limbrock** Eberhard 324 327  
**Linckens** Hubert 323 324  
**Lindequist** Friedrich von 310  
**Lisboa Pinto** Pedro Manuel 384  
**Lisboa** José Camillo 384  
**Lisieux** Therese von 117 126  
**Llull** Ramón 19  
**López** Gregorio 342 343 347  
**Lörks** Josef 326-328  
**Lorscheiter** Ivo 204  
**Lot** 216  
**Louis XIV.** 345  
**Löwenstein** Alois zu 316  
**Lubac** Henri de 117  
**Ludovisi** Alessandro 272  
**Ludovisi** Ludovico 280  
**Luther** Martin 259-266  
**Lyautey** Hubert 239

**M**

**Magalhães** P. 284  
**Maigrot** Charles 342 345 346  
**Maillard de Tournon**  
     Charles-Thomas 339 346  
**Makkil** Mathew Mar 360  
**Mar Dionysius VI.**  
     (Metropolit) 385  
**Marcilio** Maria Luiza 201  
**Maria**  
     42 113 126 205 206 238  
**Maria von Magdala** 122 125  
**Marquardt** Friedrich-Wilhelm 265  
**Marquis de Rays** [Charles Marie  
     Bonaventure du Breil] 321  
**Marshall** David 224  
**Martinis** Martino 341  
**Marx** Karl 148  
**Mary Elias** 360  
**Mary Teresa Veronica**  
     of Passion 360  
**Massignon** Luis 239  
**Mathew of St Josephin** 361  
**Mathias** Louis 354  
**Matthias** (Apostel) 126  
**Maurice of St Teresa** 355  
**Mayer** Annemarie C. 6 168  
**Mazarin** Jules 347  
**Mazenod** Eugenio de 330  
**Mazuchelli** Samuele 367  
**Meier** Johannes 302  
**Menéndez** Pedro 22  
**Mercurian** Everard 275 278  
**Merenptah** (Pharao) 216  
**Merib-Baal** 218  
**Merleau-Ponty** Maurice 151  
**Method** 126  
**Metz** Johann Baptist 87  
**Metzler** Josef  
     16 19 20 331 334 335 338  
**Meyer** Michael 6 181  
**Mohageghi** Hamideh 235  
**Mokone** Mangena 388  
**Montalvo** Emperatriz 195  
**Moran** Patrick Francis Cardinal  
     321  
**Mose** 218-220  
**Mott** John R. 169  
**Motte** Pierre Lambert de la  
     281 282 339 341 344  
**Mubarak** Muhammad Husni 243  
**Müller** Friedrich Max 252

**N**

**Naaman** 219  
**Narai** Phrai  
     (Narai der Große) 341  
**Nasser** Abdel 243 244  
**Nebgen** Christoph 8 300  
**Neri** Filippo 15 272  
**Newbiggin** Lesslie 180  
**Nipperdey** Thomas 261  
**Nobili** Roberto de 275  
**Nóbrega** Manuel da 201  
**Nothelle-Wildfeuer** Ursula 5 58  
**Nowak** Tadeusz 331 338

**O**

**Oberholzer** Paul 8 290  
**Oh** Jea Sophia 194  
**Öhler** Theodor 314  
**Öhlmann** Philipp 373  
**Okoye** James Chukwuma 169  
**Oliffe** Thomas 353 354

P	Q	S
<p><b>Palackal</b> Thomas 359  <b>Pallu</b> François  281 282 341 342 344 345  <b>Pangritz</b> Andreas 261 265  <b>Parambil</b> Chandy 352  <b>Paremmakkal</b> Thomas 353  <b>Part-Dieu</b> Hermann von 371  <b>Pasquali</b> Silvio 361  <b>Pastells</b> Pablo 305  <b>Paul III.</b> (Papst)  20 21 27 272 273 349  <b>Paul IV.</b> (Papst) 349  <b>Paul V.</b> (Papst) 349  <b>Paul VI.</b> (Papst)  34 44 47-49 52 95 104  172-174 188 191 239  273 330  <b>Paulinus of St</b>  <b>Bartholomew</b> 361  <b>Paulus</b>  115 117 126 175 229  266 314  <b>Pedro II. von Portugal</b> 342  <b>Perbal</b> Albert 336  <b>Pereira</b> Diogo 294  <b>Perestrello</b> Rafael 292  <b>Perez</b> Francisco 298  <b>Peter Paul of St Francis</b> 357  <b>Petrus</b> 113 126 231  <b>Pfefferkorn</b> Johannes 264  <b>Philipp II.</b> (König) 20-22 278  <b>Philo von Alexandrien</b>  (Philo Judaeus) 222  <b>Piaf</b> Edith 182  <b>Pieper</b> Karl 18 19  <b>Piepkpe</b> Joachim G. 7 213  <b>Pieris</b> Aloysius 94  <b>Pigneau de Behaine</b> Pierre 347  <b>Pinho</b> Custodio de 351  <b>Pires</b> Tomé 292 293  <b>Pius II.</b> (Papst) 27  <b>Pius IV.</b> (Papst) 15  <b>Pius V.</b> (Papst) 20-22 278  <b>Pius IX.</b> (Papst) 370 371  <b>Pius X.</b> (Papst) 325  <b>Pius XI.</b> (Papst) 45 51  169 238 325 326 332  <b>Pius XII.</b> (Papst) 170  <b>Po Wang</b> 294 295  <b>Polanco</b> Juan de 278  <b>Polo</b> Marco 291  <b>Pontius</b> (Diakon) 161  <b>Porukkara</b> Thomas 358 359  <b>Possevino</b> Antonio de 278  <b>Potter</b> Philip 173 174  <b>Pozzo</b> Andrea 280  <b>Prasad</b> Mary Bernadette 360  <b>Pratt</b> Mary Louise 136 137  <b>Priesching</b> Nicole 27  <b>Ptolemäus</b> 16  <b>Puff</b> Andreas 326</p>	<p><b>Qulta</b> Yuhanna 247</p> <p><b>R</b></p> <p><b>Rahner</b> Karl 26 142 148 274  <b>Rakotondravelo</b> Alphonse  336 338  <b>Ramses II.</b> (Pharao) 217  <b>Ranke</b> Leopold von 19  <b>Reinhard</b> Wolfgang 134  <b>Reiss</b> Wolfram 247  <b>Reuter</b> Amand 331 338  <b>Reyes</b> Isabelo de los 385  <b>Rhodes</b> Alexandre de 340  <b>Ribadeneira</b> Pedro 272  <b>Ribeiro</b> John 352  <b>Ricci</b> Matteo  275 276 283-286 346  <b>Richard</b> Gabriel 367  <b>Rielander</b> Adalbert Otto 325  <b>Rivinius</b> Karl Josef 8 309  <b>Roche</b> Tiburtius 356  <b>Rodrigues</b> Simão 298  <b>Rommerskirchen</b>  Johannes 333-335 338  <b>Ros</b> Francis 349  <b>Rosa</b> Hartmut  145 147-151 153-155  <b>Ross</b> William 328  <b>Rossum</b> Wilhelm M. Cardinal  van 16 332  <b>Rostkowski</b> Marek A.  8 329 335-338  <b>Rubens</b> Peter Paul 279  <b>Ruggieri</b> [Michele] 283  <b>Ruiz de Montoya</b> Antonio 276  <b>Rürup</b> Reinhard 261</p>	<p><b>Šalabī</b> Aḥmad 246  <b>Salès</b> Jacques 279  <b>Salomo</b> 219  <b>Sanders</b> Ed P. 266  <b>Sandoval</b> Alonso de 27  <b>Sara</b> 222  <b>Sasse</b> Martin 261  <b>Saul</b> 218  <b>Saultemouche</b> Guillaume 279  <b>Schäfer</b> Heinrich 135  <b>Schall von Bell</b> Adam 285  <b>Schatz</b> Klaus 8 281 307  <b>Schmidlin</b> Joseph (Josef)  16-18 27 301 303-305  <b>Schreiter</b> Robert 89 96  <b>Schütte</b> Johannes 170  <b>Schütz</b> Rudolf 305  <b>Schwager</b> Friedrich 301  <b>Schwager</b> Raymund 117  <b>Schweitzer</b> Albert 163 164  <b>Seumois</b> André 336 337  <b>Siebenrock</b> Roman A. 6 111  <b>Sievernich</b> Michael  8 102 141 183 185 271  <b>Silber</b> Stefan 6 189  <b>Silva</b> Stephen 385 386  <b>Simeoni</b> Giovanni 321  <b>Simpson</b> Leanne  Betasamosake 196  <b>Solf</b> Wilhelm Heinrich  311 312 314 318  <b>Sousa</b> Leonel de 294 295  <b>Spahn</b> Peter 311  <b>Specker</b> Tobias 7 232  <b>Spillmann</b> Joseph 301  <b>Spiro</b> Melford E. 214  <b>Steel Olcott</b> Colonel Henry 255  <b>Steffen</b> Paul B. 8 319  <b>Steins</b> Walter 354  <b>Stephanus</b> 126  <b>Stockman</b> A. 354  <b>Stockums</b> Wilhelm 126  <b>Streit</b> Robert  301 302 305 329  332-334 338  <b>Suess</b> Paulo 5 69  <b>Suhard</b> Emmanuel Cardinal 118  <b>Sundermeier</b> Theo 153  <b>Sundkler</b> Bengt 377  <b>Symmachus</b> 222  <b>Szmydki</b> Ryszard 331 338</p>

**T**

**Tachard** Guy 342  
**Tanner** Mathias 279  
**Teresa of St. Rose of Lima** 360  
**Teresa von Ávila** 15 272  
**Tertullian** 59  
**Theobald** Christoph  
 145 147 151-155  
**Theodotion** 222  
**Thomas** (Apostel) 296  
**Thomas a Jesu** 17  
**Thomas von Aquin** 84  
**Thomas** Nicholas 266  
**Thonippara** Francis 8 348  
**Thunberg** Greta 190  
**Titus** 222  
**Troll** Christian W. 224  
**Turner** Harold 374  
**Tutu** Desmond 77  
**Tylor** Edward B. 214

**U**

**Uchimura** Kanzo 389  
**Urban VIII.** (Papst) 27

**V**

**Valignano** Alessandro  
 275 276 283  
**Van der Leeuw** Gerardus 215  
**Vannutelli** Vincenzo 323  
**Varo** Francisco 345  
**Väth** Alfons 304  
**Vaz** Alvaro 297  
**Vaz** Joseph 382  
**Vellguth** Klaus 6 12 145  
**Vendeville** Jean de 278  
**Vieira** Cristóvão 293  
**Villa** Roberto 338  
**Villatte** Joseph René 387 388  
**Vincent Mary of St Catherine**  
 361  
**Vives** Juan Bautista 17  
**Vogt** Markus 67  
**Vormann** Franz 327

**W**

**Wach** Joachim 248  
**Waldenfels** Bernhard 148  
**Waldenfels** Hans 6 122  
**Walter** Peter 63-65  
**Wan** Chu 294  
**Wandres** Carl 313  
**Ward** Mary 23  
**Ward** Pete 178 179  
**Warneck** Gustav 19  
**Weber** Franz 6 199  
**Wenzao** Luo 342  
**Wimmer** Martin 234  
**Wolf** Franz 325 326 328  
**Wrogemann** Henning 7 242

**Z**

**Zago** Marcello  
 330 331 336 338  
**Zarathrustra** 220  
**Zeiger** Ivo 65  
**Zimmermann** Friedrich  
 (Subhadra Bhikshu) 255  
**Zweig** Stefan 163

---

# Autorinnen und Autoren

**Ayuso Guixot, Miguel Ángel Cardinal MCCJ**  
geb. 1952, Lizentiat in Arabistik und Islamwissenschaften, Dr. theol., ehemaliger Dekan des Päpstlichen Instituts für Arabische und Islamische Studien; Präfekt des Dikasteriums für den interreligiösen Dialog

**Collani, Claudia von**  
geb. 1951, Dr. theol., apl. Prof. in am Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen in Würzburg (mit Schwerpunkt Ostasienmission)

**Czerny, Michael Cardinal SJ**  
geb. 1946, Dr. phil., Präfekt des Dikasteriums für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen

**Delgado, Mariano**  
geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil., Dr. theol. h.c., Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz; verantwortlicher Schriftleiter der ZMR

**Eckholt, Margit**  
geb. 1960, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Prof. in für Dogmatik mit Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück; Vorsitzende des Kuratoriums des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland e. V.

**Figl, Johann**  
geb. 1945, Dr. theol., Dr. phil., em. Professor für Religionswissenschaft, Universität Wien

**Fornet-Ponse, Thomas**  
geb. 1979, Dr. theol., Dr. phil., Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts im missio e. V.; früherer Studiendekan des Theologischen Studienjahres Jerusalem sowie Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie (2013-2016)

**Fuchs, Ottmar**  
geb. 1945, Dr. theol., Prof. em. für Praktische Theologie an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

**Gmainer-Pranzl, Franz**  
geb. 1966, Dr. theol., Dr. phil., Prof. und Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg

**Heuser, Andreas**  
geb. 1961, Dr. theol., Prof. für Außereuropäisches Christentum (mit einem Schwerpunkt Afrika) an der Universität Basel

**Holderegger, Adrian OFMCap**  
geb. 1945, Dr. theol., Prof. em. für Moraltheologie und Ethik an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg Schweiz; seit 2009 »Ambassador for Peace« bei der UNO

**Koch, Kurt Cardinal**  
geb. 1950, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Präfekt des Dikasteriums für die Förderung der Einheit der Christen und Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum

**Körner, Felix SJ**  
geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol., Nikolaus-Cusanus-Professor für Theologie der Religionen am Zentralinstitut für Katholische Theologie (IKT) der Humboldt-Universität zu Berlin

**Koschorke, Klaus**  
geb. 1948, Dr. theol., Prof. em. für Ältere und Weltweite Christentumsgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München sowie Visiting Professor an der Hope University Liverpool (UK) und Senior Fellow am Historischen Institut der Universität Frankfurt

**Leppin, Volker**  
geb. 1966, Dr. theol., Dr. phil. h.c., Horace Tracy Pitkin Professor for Historical Theology, Yale Divinity School, USA

---

**Mayer, Annemarie C.**

geb. 1967, Dr. theol. habil. (STD), Prof. in für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier; Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen; Mitglied des Redaktionsausschusses von *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

**Meyer, Michael**

geb. 1977, Dr. theol., Priester des Bistums Trier (Fidei Donum) und Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Theologischen Fakultät Trier

**Nebgen, Christoph**

geb. 1975, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte und Leiter der Forschungsstelle für die Geschichte des Bistums Limburg an der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

**Nothelle-Wildfeuer, Ursula**

geb. 1960, Dr. theol., Prof. in für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

**Oberholzer, Paul SJ**

geb. 1968, Dr. phil., Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters an der päpstlichen Universität Gregoriana, Rom

**Piepke, Joachim G. SVD**

geb. 1943, Dr. theol., Prof. em. für dogmatische Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin und ehemaliger Direktor des dortigen Anthropos-Instituts für Völker- und Sprachkunde

**Rivinius, Karl Josef SVD**

geb. 1936, Dr. theol., STR z. A., Prof. em. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit Einschluss der Missionsgeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin

**Rostkowski, Marek A. OMI**

geb. 1967, Dr. miss., Missionar und Prof. für Missiologie und Theologie der Laien am Theologischen Institut in Lviv, Ukraine; ehemaliger Chefredakteur der *Bibliographia Missionaria*

**Schatz, Klaus SJ**

geb. 1938, Dr. hist. eccl., Prof. em. für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M.

**Siebenrock, Roman A.**

geb. 1957, Dr. theol., Prof. em. für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck; Vorsitzender der Internationalen Deutschen Newman-Gesellschaft

**Sievernich, Michael SJ**

geb. 1945, Dr. theol., Dr. theol. h.c., Prof. em. für Pastoraltheologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Honorarprof. der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a. M.

**Silber, Stefan**

geb. 1966, Dr. theol., PD Dr. habil., vertritt die Professur für Dogmatik an der Universität Vechta; Gastprofessor für postkoloniale Theologien an Katholischen Universitäten in Cochabamba, San Salvador und Quito

**Specker, Tobias SJ**

geb. 1971, Dr. theol., Prof. für Katholische Theologie im Angesicht des Islam an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt/Georgen in Frankfurt a. M.; Berater der Unterkommission »Interreligiöser Dialog« der Deutschen Bischofskonferenz

**Steffen, Paul B. SVD**

geb. 1954, Dr. miss., Prof. für missionarische Pastoraltheologie an der Missiologischen Fakultät der Pontificia Universität Urbaniana, Rom

**Suess, Paulo**

geb. 1938, Dr. theol., Dr. phil. h.c., Dr. theol. h.c., Prof. em. für Missionswissenschaft (Sao Paulo); theologischer Berater des Missionsrates für Eingeborene (Conselho Indigenista Missionario, CIMI), Brasilien

**Thonippara, Francis CMI**

geb. 1953, Dr. hist. eccl., Prof. für Kirchengeschichte und verwandte Fächer in Dharmaram Vidya Kshetram, Päpstliches Athenäum, Bengaluru; Mitglied des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaften im Vatikan; Gründer des Verbandes der katholischen Historiker Indiens (ACHI)

**Vellguth, Klaus**

geb. 1965, Dr. theol. habil., Dr. phil., Dr. rer. pol., Prof. für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier und daneben Prof. für Missionswissenschaft an der Vinzenz Pallotti University sowie Schriftleiter der pastoraltheologischen Fachzeitschriften *Diakonia* und *Anzeiger für die Seelsorge*

**Waldenfels, Hans SJ**

geb. 1931, Dr. theol., Dr. theol. habil., Dr. h.c., Prof. em. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn; 1978-1998 Vorsitzender des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF), seither Ehrenvorsitzender

**Weber, Franz MCCJ**

geb. 1945, Dr. theol., Prof. em. für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

**Wrogemann, Henning**

geb. 1964, Dr. theol., Prof. für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und Leiter des Instituts für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien





## Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

# ZmR

Heft 1-4  
105. Jahrgang  
2021

Themenheft  
Die Amazonas-Synode

### Abhandlungen

**Margit Eckholt**  
Synodalität  
und Kontextualität → 6

**Hadwig Müller**  
Konzepte von Kontextualität  
in der neueren Theologie → 8

**Regina Reinart**  
*Querida Amazonia* → 22

**Stefan Silber**  
Synodalität als ekklesio-  
logisches Prinzip ad intra  
und ad extra → 34

**Adelson Araújo  
dos Santos SJ**  
Le Synode sur l'Amazonie → 48

**Luis Martínez-Saavedra**  
Nouveaux chemins pour  
l'inculturation de l'Évangile → 60

**Samir García Valencia**  
La comunidad eclesial en  
camino de transformación → 74

**Thomas Fornet-Ponse**  
Weltoffene Bürger für einen  
neuen Humanismus? → 86

**Bernhard Lang**  
Der allegorische Imperativ → 103

**Wolfgang Thönissen**  
Diversität und Einheit  
im ökumenischen Dialog → 116

**Christoph Nebgen**  
Jim Knopf und die armen  
Heidenkinder → 123

**DOSSIER Philippinen**  
500 Jahre Ankunft des  
christlichen Glaubens → 132  
**Mariano Delgado** → 134  
**Fides del Castillo** → 159  
**Gunter Prüller-  
Jagenteufel** → 170

**FORUM Fratelli tutti**  
**Mariano Delgado** → 178  
**Niklaus Kuster OFMCap** → 182  
**Ursula Nothelle-  
Wildfeuer** → 188  
**Tobias Specker SJ** → 197

**FORUM Missionarische  
Spiritualität**  
**Lothar Bily SDB** → 205  
**Wolfgang  
Deiminger CMF** → 212  
**Joachim Schmiedl ISCh** → 217  
**Paul Metzloff** → 223  
**Karl Wallner OCist** → 228  
**Martin Brunner-Artho** → 235  
**Christian Weber** → 241  
**Margit Eckholt** → 249  
**Cesare Zucconi** → 257  
**Gianluca Carlin** → 264  
**Stefan Tobler** → 269  
**Raphael Weichlein|**  
**Sebastian Walter** → 275  
**Mariano Delgado** → 281

**Kleine Beiträge**  
**Mariano Delgado** → 286  
**Thomas Schader** → 288

**Verleihung des Hans-  
Waldenfels-Preises** → 293

**In Memoriam**  
**Ulrich Winkler** → 308

Mariano Delgado  
Michael Sievernich SJ  
Klaus Vellguth  
Herausgeber

# Transformationen der Missionswissenschaft

**zmr**

Sonderband  
100. Jahrgang  
2016



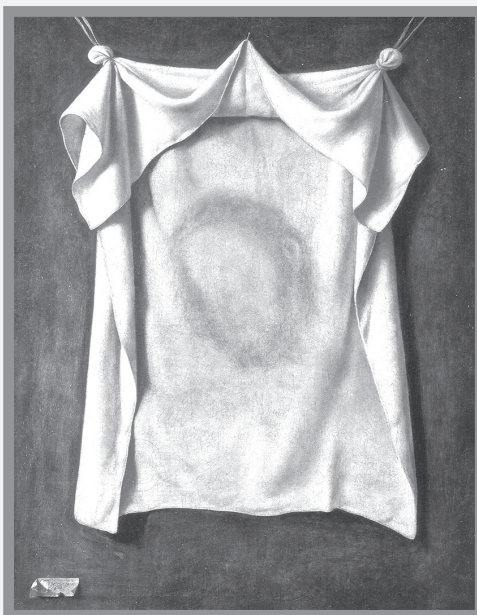
Festschrift  
zum 100. Jahrgang  
der ZMR  
Zeitschrift für  
Missionswissenschaft  
und Religions-  
wissenschaft  
1911-2016

EOS Verlag

Mariano Delgado  
Michael Sievernich  
Herausgeber

# Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität

**zmr**  
Sonderband  
95. Jahrgang  
2011



Festschrift zum  
hundertjährigen  
Bestehen des  
Internationalen  
Instituts  
für missions-  
wissenschaftliche  
Forschungen  
1911-2011

EOS Verlag



# zmr

**Zeitschrift für  
Missionswissenschaft und  
Religionswissenschaft**

1911 begründet von  
Joseph Schmidlin



*Herausgeber*

**Internationales Institut für  
missionswissenschaftliche  
Forschungen e.V.**

Mit Unterstützung von



*Redaktion*

**Mariano Delgado**

Fribourg

**verantwortlicher**

**Schriftleiter**

*in Zusammenarbeit mit*

**Ulrike Bechmann**

Graz

**Claudia von Collani**

Würzburg

**Margit Eckholt**

Osnabrück

**Norbert Hintersteiner**

Münster

**Claude Ozankom**

Bonn

**Joachim Piepke SVD**

St. Augustin

**Günter Riße**

Vallendar / Köln

**Michael Sievernich SJ**

Mainz / Frankfurt

**Klaus Vellguth**

Vallendar / Aachen

**Hans Waldenfels SJ**

Bonn / Essen

*Redaktionssekretariat*

**Dr. Michael Lauble**

**Dr. Mirjam Kromer**

Die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint halbjährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Sie wird gedruckt mit Unterstützung des IIMF, von Missio-Aachen und von der Stiftung Promotio Humana.

*Ladenpreise*

€ 46,00 je Jahrgang

€ 30,00 für Studierende

€ 24,00 je Doppelheft

€ 19,20 für Studierende

jeweils zuzüglich Porto

im Inland incl. 7% MwSt

*Bankverbindungen*

Empfänger

›Internationales Institut

für missionswissen-

schaftliche Forschungen:

Steyler Bank GmbH

Sankt Augustin

Blz 38621500

Kto-Nr 100 394

IBAN

DE 42 3862 1500 0000 1003 94

BIC GENODED1STB

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten.

*Geschäftsstelle*

Geschäftsstelle des IIMF

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth

Münsterstraße 319

D-52076 Aachen

*Vereinsregister*

Das IIMF ist in das Vereins-

register des Amtsgerichts

zu Münster / Westf.

unter Aktenzeichen

V.R.Nr. 1672 eingetragen.

*Für die Schriftleitung  
bestimmte Sendungen  
werden erbeten an*

**Prof. Dr. Dr. Dr. h. c.**

**Mariano Delgado**

(ZMR) Universität Freiburg

Av. de l'Europe 20

CH-1700 Freiburg/Schweiz

Fon ++41 / +26 - 300 74 03

Fax ++41 / +26 - 300 96 62

*eMail*

mariano.delgado@unifr.ch

*internet*

www.unifr.ch/zmr

www.iimf.de

© Verlag

EOS Verlag

Erzabtei St.Ottilien

D - 86 941 St.Ottilien

Fon 08193 - 71 700

Fax 08193 - 71 709

*eMail*

mail@eos-verlag.de

*Internet*

www.eos-verlag.de

*Gestaltung*

GraphicDesign

Sievernich & Rose

*eMail*

rose@sievernich.de

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt.

Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0044-3123

